पातञ्जल योगसूत्राणि

Os Yogasutras de Patañjali

Traduzidos do sânscrito e comentados
por Carlos Eduardo G. Barbosa

Primeira Edição
São Paulo, Abril de 1999

Copyright © 1998 - Carlos Eduardo Gonzales Barbosa

Título do original:

पातञ्जल योगसूत्राणि

Pātañjala Yogaśūtrāṇi

(Os Yogasutras de Patañjali)

ISBN 85-900925-1-8

Editado pelo Autor
Primeira Edição
(última revisão - maio 2006)

Mais informações podem ser obtidas pelo e-mail:
carlos.eduardo@mais.com

पातञ्जल योगसूत्राणि

Os Yogasutras de Patañjali

Texto clássico fundamental do Sistema Filosófico do Yoga
Versão Integral
Em Sânscrito e em Português

Traduzidos do sânscrito e comentados por Carlos Eduardo G. Barbosa
Instrutor no Curso de Formação
de Professores de Yoga
do Instituto Narayana.

Primeira Edição
São Paulo, Abril de 1999

Sumário

Prefácio 7

Introdução 11

A Tradução dos Sutras do Yoga 17

O Plano da Obra 21

Quem foi Patañjali? 33

Os Sutras e a Inteligência Corporal 35

O Texto:

Capítulo I - Samadhi 43

Capítulo II - Sadhana 55

Capítulo III - Vibhuti 69

Capítulo IV - Kaivalyam 83

Apêndices:

Apêndice A - A Língua e a Literatura Sânscritas 93

Apêndice B - Samkhya e Yoga 99

Apêndice C - Asmita - a questão da "Egoidade" 101

Bibliografia 103

Agradecimentos 105

Prefácio

Alguma coisa pode ser considerada como uma preciosidade em função das circunstâncias ou do momento no qual ela está inserida.

Para um ourives, uma pedra preciosa, bem formada, sem impurezas e de lapidação perfeita é de uma preciosidade inigualável para seus fins e propósitos.

Entretanto, para um enfermo num leito de hospital, um litro de sangue tem um valor e importância inestimáveis.

E o que dizer da água para um caminhante sedento no deserto?

Por outro lado, qual seria o valor de um litro de sangue para um ourives, de um copo de água para um enfermo e de uma jóia para um sedento caminhante no deserto?

Os Sutras de Patanjali são mais do que uma preciosidade. Eles são um legado à humanidade que se perpetua no tempo, pois contêm uma sabedoria única e imprescindível à verdadeira transformação e realização do ser humano, com relação a sua natureza superior. Sem este saber a existência humana se reduz à sobrevivência e realização mundana.

O que torna o presente livro uma preciosidade, além do seu conteúdo, é a tradução e a objetividade dos comentários do amigo Carlos Eduardo Gonzales Barbosa. Conhecedor de fato do Sânscrito, a língua original na qual foram escritos os Sutras de Patanjali, e professor de Cultura da Índia para instrutores de Yoga há vários anos, ele apresenta a sabedoria dos Sutras tal como ela foi escrita, sem incorrer no erro de tantas outras versões que fizeram traduções em cima de traduções. Também não se alonga desnecessariamente em comentários que, via de regra, afastam o leitor da seqüência de idéias concatenadas que os Sutras apresentam e do verdadeiro espírito da obra original.

Esta clareza na tradução e objetividade de comentários favorece um rápido envolvimento com o conteúdo do texto, além de simplificar o entendimento dos ensinamentos contidos na obra. Com isso o leitor sente-se familiarizado com a cultura do Yoga e, portanto, encorajado à sua prática, contrariando deste modo certas idéias correntes de que os ensinamentos do Yoga são de difícil compreensão e de impossível realização.

Assim, ao chegar em nossas mãos esta versão diferenciada, é pertinente nos questionarmos sobre certos cuidados no nosso relacionamento com o seu conteúdo.

Muitas vezes, ao entrarmos em contato com uma cultura diferente da nossa, caímos no erro de reduzirmos a outra cultura aos nossos próprios padrões de interpretação. Isso pode ter conseqüências desastrosas, tratando-se dos Sutras de Patanjali, não só por causa das sutilezas do assunto mas, também, porque eles foram escritos por um Iluminado, por um ser que apresentou as verdades a partir de um nível não ordinário de entendimento.

Esta situação pode ser elucidada com a história do Rei Midas, que transformava em ouro tudo o que tocava, inclusive a comida necessária a sua sobrevivência. Ele estava tão obcecado com seu propósito de transformar tudo em ouro, isto é, transformar tudo aos seus próprios valores e interesses, que perdia de vista o valor intrínseco de cada coisa.

A cultura ocidental e a oriental são complementares, desde que se tenha uma clara visão de ambas. Conseqüentemente, ao querer interpretar os Sutras de Patanjali sem estar atento aos nuances da cultura oriental, pode-se cair no erro do Rei Midas, ou seja, o de perder o valor intrínseco de cada aforismo.

Este cuidado é indispensável ao interagirmos com este conhecimento. Desta forma, a leitura deste livro proporcionará as bases para uma transformação de vida e não meramente um conhecimento intelectual do assunto.

Para aqueles que querem ir além do rotineiro cotidiano, a leitura e estudo dos Sutras de Patanjali levam ao entendimento claro e objetivo sobre a natureza metafísica do ser humano, sobre o sentido da experiência terrena e sobre os caminhos para a libertação, enquanto indivíduos encarnados.

Nossa sugestão é: leia e comprove.

Dezembro de 1998
Fernando José Gramaccini
Membro da Sociedade Teosófica

Introdução

A ilustração acima, que pontua os textos desta edição, representa Çiva Nataraja, o deus dos mímicos e dos dançarinos, patrono das artes profanas e das artes ocultas na Índia. É também o inspirador primitivo do sistema do Yoga.

A Índia é um país exótico e misterioso aos olhos dos milhares de viajantes ocidentais que têm percorrido suas terras e sua Cultura. Com sua mística e sua sabedoria profunda, que desafiam os milênios, desenvolveu artes e ciências que a muito custo conseguimos igualar e raramente ultrapassar, e guarda segredos que segundo a tradição só serão revelados em séculos vindouros para as nações que ostentarem os méritos exigidos para tal recompensa.

Para os "Pandits", os eruditos da Índia, seu país tem um destino traçado por mãos invisíveis. A Índia teria sido feita depositária das lições que um dia devolverão ao resto da humanidade a pureza espiritual perdida num passado remoto que teria levado consigo o manancial de saber que nutria o coração dos primeiros homens. O destino da Índia seria então o de educar o mundo, ou melhor, reeducá-lo.

A veracidade dessas assertivas não nos é possível comprovar. O fato é que desde o final do século dezoito, quando Sir William Jones

traduziu para o inglês um grande número de manuscritos da língua sânscrita (que ele próprio ajudou a decifrar), um poderoso movimento se formou arrastando as produções do intelecto indiano para todas as partes do mundo. Um fascínio irresistível levou o pensamento e a espiritualidade indianas para a Alemanha, a Itália, a França, a Inglaterra, e daí para quase todos os demais países do ocidente.

Dessa corrente migratória que já tem dois séculos faz parte a popularização da prática e do estudo do Yoga. No entanto, esta disciplina indiana chegou ao ocidente de uma maneira um tanto inadequada, descrita pelo ponto de vista de alguns mestres modernos que se atêm excessivamente às práticas corporais deixando omissos os elementos filosóficos do Sistema. A solução para cobrir essa lacuna histórica é promover a difusão dos Yoga Sutras de Patañjali, que devolvem o caráter filosófico ao estudo do Yoga.

Nosso entusiasmo com o conteúdo dos ensinamentos do Yoga nos estimulou a desenvolver um trabalho que nos permitisse oferecer aos interessados uma tradução simples e direta. Baseada em nossa experiência particular com a matéria, tem se mostrado bastante eficiente nos cursos que temos ministrado para futuros professores de Yoga nas últimas décadas.

Queremos deixar claro que não é uma tradução que siga a interpretação de alguma escola ou mestre em particular e que também está longe de se considerar definitiva, devendo ser objeto de retificações

futuras por tradutores mais habilitados. Este é o nosso sincero desejo.

O Yoga é talvez o mais difundido sistema filosófico (darçana) indiano. Cada Sistema Filosófico da Índia está baseado numa obra fundamental que lhe dá os princípios gerais e delineia sua estrutura lógica.

A palavra indiana Darçana (pronuncia-se "dárchana") tem origem no verbo ***dṛç****, que significa "ver". Expressa uma maneira de observar as coisas, um ponto de vista. Com ela se designavam os sistemas filosóficos.*

Os sutras ou aforismos do Yoga, de autoria atribuída a um sábio de nome Patañjali, foram a obra fundamental do sistema filosófico do Yoga. Resumem aquilo que se convencionou chamar de Ashtangayoga, e que Swami Vivekananda rebatizou como Raja Yoga.

Os seis sistemas considerados ortodoxos dentro da tradição hinduísta eram: Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaiçeshika, Purva Mimamsa e Uttara Mimamsa, este último bem mais recente que os demais, e conhecido como "Vedanta".

Patañjali teria sido o compilador desta obra que, segundo a tradição, é o resumo e o resultado de alguns séculos de debates entre filósofos e praticantes do Yoga. Não se sabe a data precisa de sua redação original, mas o estilo Clássico da versão atual indica que esta última deve ter sido preparada durante a dinastia Gupta, entre os Séculos III e V d.C. O conteúdo, por outro lado, sugere que sua composição possa ter ocorrido antes disso, por volta do século IV a.C., quando o Budismo estava em seus primórdios.

Seus ensinamentos básicos concordam com a ortodoxia Brahmanica, que está apoiada nos Vedas e subseqüentes textos interpretativos. Por esta razão o Yoga é considerado como um dos seis Sistemas Filosóficos que compõem a ortodoxia filosófica da Índia. Cabe dizer, porém, a título de informação, que dentre os demais Sistemas, chamados *heterodoxos*, encontramos produções cuja profundidade filosófica e alcance histórico

igualaram ou mesmo superaram a ortodoxia, como é o caso do Jainismo e do Budismo.

O principal mérito dos sutras do Yoga foi o de estabelecer um código regulador da prática, baseado em preceitos éticos e numa delimitação dos conceitos teóricos envolvidos.

A prática indiscriminada do Yoga induz muitos praticantes a erros de método, que podem causar danos ao organismo físico e psíquico. Mas o erro mais freqüente é de natureza conceitual, fazendo uma boa parte dos praticantes considerar que a perfeição do corpo é imprescindível para a prática adequada do Yoga.

Os sutras tornam evidente o fato de que o Yoga é uma disciplina que trabalha com a mente, e que o corpo é apenas uma ferramenta adicional para o correto desempenho prático.

Fica claro que um deficiente físico está tão apto à prática do Yoga quanto um saudável atleta, desde que em ambos exista uma sincera disposição à disciplina do pensamento e do comportamento.

A prática do Yoga também não exige a clausura ou o isolamento do praticante senão nos momentos de meditação, quando é conveniente a ausência de perturbações no local do exercício. No mais ele pode, e até deve, ser realizado dentro do ambiente social habitual do Yoguim. Ao seguir os preceitos do yoga descobrimos maneiras mais adequadas para a vida comunitária.

A prática do sistema do Yoga começa por 5 preceitos de ordem ética: praticar a não-violência (ahimsa), livrar-se da cobiça (aparigraha), não roubar (asteya), e viver uma vida devotada à espiritualidade (brahmacarya), baseada num forte compromisso com a verdade (satya).

A simplicidade na forma foi o critério adotado para a redação sânscrita deste texto. As frases trazem apenas o essencial,

reservando-se os necessários esclarecimentos para o ensinamento direto, dado de viva voz pelo instrutor. Alguns mestres mais destacados foram imortalizados em comentários escritos que acompanham o texto em certos manuscritos.

Vyasa é apresentado pela tradição como um grande sábio, contemporâneo de Krishna e membro da mesma grande família dos Reis Lunares. Se diz que ditou a saga de sua família para que jamais fosse esquecida, e essa história é o Mahabharata, o maior épico do mundo, com cerca de cem mil versos duplos. Muitos panditas hindus aceitam o ano de 3.102 a.c. como data da morte de Krishna.

O comentarista mais famoso é Vyasadeva, a quem se atribui um bom punhado de outras obras, entre as quais o célebre épico Mahabharata, de onde saiu o mais popular texto literário da Índia, a Bhagavad Gita.

A palavra sânscrita "sutra" vem da raiz "siv" que significa "costurar". Os textos chamados sutras apresentam, de fato, a característica da linearidade em que cada frase é uma decorrência lógica da frase anterior e leva o fio do raciocínio a um encadeamento necessário com a frase que se segue.

Oficialmente se acredita que os Sutras tenham sido criados em algum momento entre a entrada de Alexandre, o Grande, na Índia (324 a.c.) e meados do Império Gupta (séc. IV d.c). O Vyasa do Mahabharata não poderia ter comentado um texto que só surgiu três mil anos após a sua época.

Alguns brahmanes, no entanto, estimam idades para as obras literárias da Índia que são muito superiores às apresentadas pelos historiadores do Ocidente.

Os sutras eram escritos para o aprendizado de temas complexos, e deviam ser memorizados integralmente pelo estudante. A finalidade de sua estrutura linear era facilitar o esforço de memorização. Além disso, nenhum sutra deveria ser muito extenso, pela mesma razão.

São menos de duzentos os aforismos que descrevem e explicam todo o Sistema. Seu número exato varia de conformidade com o manuscrito consultado, que pode ter algumas frases a mais ou a menos. É praticamente impossível identificar interpolações ou adulterações, já que não conhecemos a versão original e autêntica deste texto.

Devido a estas características, é evidente que a tradução de um sutra precisa necessariamente oferecer como resultado um texto no qual a leitura linear, frase a frase, seja

formal e semanticamente coerente. Este é o melhor critério a ser adotado na leitura crítica do texto que ora apresentamos.

O original sânscrito que adotamos para esta nossa tradução tem 196 aforismos. Curiosamente em nenhuma das publicações que pudemos consultar são citadas as fontes desses originais. No entanto o texto apresentado por todas elas é idêntico, exceto em alguns poucos detalhes.

Há três aforismos que aparecem no terceiro capítulo - os sutras 20 e 22 não aparecem em todas as edições, e o sutra 41 aparece com uma pequena variação em determinadas versões. Neste trabalho optamos por não omitir qualquer dos sutras, e apresentar a variação do 41 em uma nota complementar.

Em Vivekananda e William Q. Judge, o quarto Capítulo tem apenas 33 sutras, em lugar dos 34 dos demais.

A Tradução dos Sutras do Yoga

Quem se propõe a realizar a tarefa da tradução dos aforismos do sábio Patañjali enfrenta um obstáculo inesperado: o grande número de traduções já existentes, assinadas por nomes de pensadores expressivos e respeitados entre os praticantes e estudiosos do Yoga. Ainda que o tradutor tenha uma saudável independência em relação a outras opiniões, ele dificilmente escapa da tentação de examinar o que outros autores e tradutores fizeram para elucidar determinados termos do original sânscrito. E o peso da autoridade que determinados nomes representam interfere de forma vigorosa na maneira como o empreendedor estabelece os seus próprios critérios de tradução.

É muito comum o questionamento sobre as traduções, por parte dos leitores, baseado sobre outras traduções, e não sobre os termos originais da obra. Comentários do tipo "Eu li numa tradução de *fulano* que esse tópico deve ser entendido dessa maneira ou daquela..." são muito freqüentes quando se trata de literatura polêmica. E os Sutras do Yoga

constituem um texto bastante polêmico.

Sem fazer pouco caso da autoridade de tantos autores de comentários aos Sutras, bem como dos seus tradutores, percebemos claramente ao examinar as dezenas de traduções disponíveis na atualidade que se disseminaram amplamente alguns erros de método. Embora poucos, esses erros prejudicam o resultado do trabalho não obstante a qualidade e capacitação do tradutor. Aliás é justamente a elevada qualificação de alguns dos tradutores, e o respeito que eles conquistaram entre os estudiosos da filosofia e os praticantes do Yoga, que ajuda a manter vivas essas falhas na linha do tempo.

A distorção mais comum é resultado de uma opinião corrente entre os adeptos do Yoga, segundo a qual não é possível compreender o texto dos Sutras sem a ajuda de comentários elucidativos. A presença de um mestre seria indispensável, mas na falta deste há os comentários escritos que procuram dirimir as dúvidas com extensas explanações a respeito dos principais tópicos tratados em cada frase.

O Sistema filosófico do Yoga é tão simples que chega a irritar. Nada é mais injusto do que dizer que a filosofia do Yoga é muito complicada. Na verdade, a complicação só apareceu com as traduções, algumas bastante distorcidas.

Embora não esteja longe da verdade essa opinião, o problema que ela gerou foi o de deixar os tradutores muito preocupados com a elucidação de cada frase individualmente, o que tornou muito complicada a leitura seqüencial do texto. Os sutras eram textos construídos para facilitar a memorização de um assunto determinado, normalmente um sistema filosófico. A memorização era feita com facilidade em razão do modo pelo qual as frases eram construídas, de maneira que cada uma fosse a seqüência lógica e natural da frase anterior, e a preparação para

os termos e conceitos da frase seguinte. A leitura, portanto, deve ser tão encadeada e natural quanto a própria seqüência das frases. De nada adianta, portanto, traduzir uma frase de uma maneira tão independente das demais que se torne difícil entender o vínculo linear que as une.

A maior parte das outras falhas de tradução resultaram da tentativa de entender conceitos filosóficos indianos utilizando as interpretações ocidentais como referência. Apenas como exemplo, a tradução de "viparyaya", que significa apenas "inventividade", por "conhecimento errôneo", "falso", "perverso", "incorreto", e tantos outros adjetivos que foram utilizados em quase todas as traduções é, sem qualquer dúvida, um erro grosseiro de avaliação do verdadeiro significado do termo. Não é concebível que uma manifestação do aspecto mais elevado da mente humana possa ser encarada como um princípio defectivo por definição. Nem a frase original em sânscrito diz isso, por certo, embora utilize uma terminologia que pode dar alguma margem à interpretação equivocada.

Para escapar das armadilhas habituais das traduções de textos dessa natureza, devemos partir do geral para o particular, e não o inverso. Neste trabalho optamos por buscar a compreensão dos temas gerais abordados no texto em cada um de seus quatro capítulos, traçando um plano geral da obra e descendo gradualmente aos detalhes até que cheguemos à elucidação de cada termo duvidoso, frase a frase. A idéia subjacente ao conjunto sempre prevalece sobre eventuais ambigüidades dos detalhes.

Para permitir ao leitor acompanhar esse

mesmo procedimento – e, portanto, extrair melhor proveito da leitura – reunimos alguns dos comentários que consideramos importantes para elucidar o texto nos capítulos que apresentamos a seguir. Desse modo, ao iniciar a leitura do texto, o estudante já terá alguma noção do que encontrará em cada capítulo. Comentários muito breves acompanham ainda o corpo traduzido dos Sutras, juntamente com notas e observações em pontos críticos da leitura.

Ao final, o texto é reproduzido literalmente, grafado em sânscrito (no alfabeto original - devanagari - e no alfabeto de transliteração adotado internacionalmente para o sânscrito) e também traduzido para o português. Essa reprodução do original serve aos estudantes da língua, bem como aos críticos, estudantes de Yoga e curiosos, que queiram ter uma visão panorâmica da correspondência dos termos. O que você, leitor, poderá seguramente extrair da leitura, seja qual for a motivação que o trouxe até este texto, é que o entendimento dos Sutras é bastante fácil, e exige apenas um mínimo de dedicação. As dificuldades só aparecem quando decidimos converter essas doutrinas em uma realização prática. Este foi o grande desafio apresentado pelo sábio Patañjali.

O Plano da Obra

Os Sutras do Yoga têm por objetivo dar ao estudante uma noção precisa do que é o Yoga e de que maneira se deve praticá-lo. Não se trata de um manual prático, no sentido de que não são ensinadas as posturas ou os exercícios respiratórios que caracterizam o Hatha Yoga, nem se dá informações sobre o local das práticas, as datas e horários propícios, a duração, a extensão das atividades, nem tantos outros detalhes que muitos estudantes gostariam talvez de conhecer. Para esse tipo de informações há outras obras clássicas de Yoga que podem ser consultadas, como o Gheranda Samhita e o Hatha Yoga Pradipika.

Este corpo resumido de doutrina filosófica trata apenas de esclarecer os conceitos envolvidos na prática do Yoga, sem detalhar as formas assumidas por essa mesma prática. Seria um exagero, porém, considerá-lo um texto puramente teórico, pois toda a sua orientação é voltada para a viabilização mais segura dessa mesma prática.

Os Sutras do Yoga se estendem por cen-

to e noventa e seis aforismos repartidos em quatro capítulos. Estão dispostos seqüencialmente de modo a traçar um roteiro de fácil memorização abrangendo todos os pontos essenciais do sistema. O primeiro capítulo é o que traz a maior variedade de assuntos, uma vez que trata de apresentar resumidamente todos os requisitos à prática do Yoga. Esses mesmos requisitos serão observados no segundo capítulo sob uma ótica mais prática, que apresenta os oito passos da realização do Yoga (Yama, Niyama, Asanas, Pranayama, Pratyahara, Dharana, Dhyana e Samadhi). O terceiro capítulo tem por tema a meditação do Yoga (samyama) e os resultados que ela produz. O último capítulo trata do objetivo final do Yoga, o Kaivalyam.

*"**Aforismo**, s.m. Sentença breve e conceituosa; máxima; provérbio. (Do gr. aphorismos)" In "Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa"*

No início do texto, a preocupação do autor é com o estabelecimento do escopo do seu trabalho. As duas primeiras frases do texto dão conta da natureza dos Sutras e da natureza do Yoga.

O primeiro sutra diz "Aqui estão os postulados mais elevados do Yoga". Os termos utilizados são enfáticos. As palavras são: ***atha***, que é o termo de abertura de boa parte dos tratados indianos, que pode ser traduzida como uma apresentação do tipo "Aqui estão" ou "Eis aqui"; e ***Yoganuçasana*** que é um composto nominal. Nesse composto aparece a palavra ***anuçasana***, formada pelo prefixo ***anu*** que significa elevado, proeminente, máximo, e pela palavra ***çasana*** que é um ensinamento imposto, ou seja, um postulado. A raiz é ***ças*** que significa açoitar, castigar.

Patañjali deixa bem claro nesta frase de

abertura que não está apresentando um texto aberto a sugestões. Quem deseja estudar o Yoga deve aceitar o conteúdo dos Sutras tal como é apresentada, sem alterações. O sutra é um tipo de texto que, habitualmente, surgia ao final de longos períodos de debates, durante os quais as idéias tratadas amadureciam no calor de acirradas disputas verbais. Quando o consenso se formava e o sistema filosófico resultante parecia consistente, algum dentre os melhores praticantes do sistema era convidado para elaborar os aforismos que o perpetuariam. Daí o zêlo em relação ao seu questionamento. Um debate de séculos entre indivíduos que orientavam suas vidas pelos preceitos que apregoavam, como sempre fazem os sábios iniciados, não poderia ser reaberto, sem mais nem menos, por um iniciante qualquer...

Depois de deixar bem claro que os Sutras devem ser preservados da forma que estão, o autor entra no assunto definindo com brevidade o que é o Yoga.

॥ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ २॥

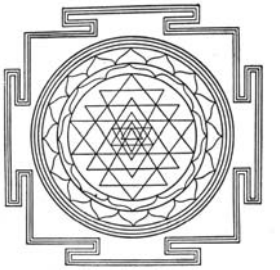
Yogaçcittavṛttinirodhaḥ || 2 ||

É aqui que começam as disputas entre tradutores. São apenas quatro palavras sânscritas, que precisam ser adequadamente compreendidas para que tenhamos uma definição precisa do que é o que se identifica pelo nome Yoga. Embora a leitura dos sutras seja o caminho natural para encontrar seu significado, vamos passar agora de forma abreviada o sentido geral de que elas estão investidas nesta obra.

Utilizando as palavras originais, a frase diz apenas: "o Yoga é o *nirodha* das *vṛttis* de *citta*". Precisamos, portanto buscar o significado de cada uma das três palavras utilizadas para descrever o Yoga. Começamos com *nirodha*, que se origina da raiz verbal *rundh* impedir, reter, segurar, modificada pelo prefixo "ni" que indica um movimento para dentro. *nirodha* é o recolhimento, o ato de trazer para dentro algo que se espalhou do lado de fora.

Aquilo que se espalhou "do lado de fora" e que precisa ser recolhido é designado pela palavra *vṛtti*. O significado literal desta palavra é o de um movimento circular de expansão ou avanço, como uma espiral - um desdobramento a partir de um ponto original (é também a palavra utilizada para o "rolar" das lágrimas). Uma palavra que temos em português derivada da mesma origem é "vórtice", com um significado bastante semelhante. O sentido do termo *vṛtti* está vinculado à idéia de uma manifestação exterior. As *vṛttis* seriam, portanto, expansões radiais de uma entidade central, espiritual, que partem em direção ao mundo manifestado.

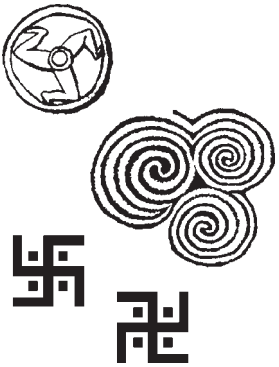
A entidade central, cujas expressões manifestadas, ou *vṛttis*, estariam sendo recolhidas com a prática do Yoga, é designada pela palavra citta. Derivada do verbo cint - pensar - essa palavra remete a um aspecto muito peculiar da estrutura anímica do ser humano. Ela nomeia o centro espiritual da mente humana. É a fonte da qual derivam todos os fenômenos da consciência. Citta é um eixo em torno do qual giram as atividades



A figura do Çri Yantra pode ser utilizada como um diagrama para visualizar o movimento de expansão das vrttis de citta em direção aos quatro aspectos limitadores do mundo material: a matéria, a forma, a mutabilidade e o tempo.

"As ondas de pensamento que se levantam em citta são chamadas vrttis (literalmente: redemoinhos)"
Swami Vivekananda

O movimento de expansão espiralada das vqttis de citta poderia ser ilustrado, por exemplo, pelo triskelion celta ou pela própria svastika, que é o símbolo sagrado do hinduismo.



des mentais do ser humano, e que lhe dá as *vṛttis*, suas ferramentas para a existência consciente e para a percepção de sua própria individualidade.

Apesar de estar na origem da nossa vida consciente, citta não está limitado à esfera dos fenômenos da consciência. Sua verdadeira natureza está mais próxima do que a psicologia identifica como o lado inconsciente de nossa mente. Citta nos dá todas as características que diferenciam nossa existência daquela de um simples animal, entre as quais merece destaque no hinduísmo a nossa capacidade de sentir *ānanda* - uma espécie de felicidade espiritual. Esse sentimento é uma exclusividade humana, que percebemos como uma satisfação indescritível que experimentamos ao fruir uma obra de arte, ou ao realizar um trabalho que nos agrada e nos absorve inteiramente a atenção.

Citta, além de ser a origem e sustentáculo de nossa vida mental consciente, é também descrito como um observador silencioso das ocorrências do mundo. Não um mero observador, mas também um canal pelo qual grandes forças espirituais se encontram com as formas materiais inertes, iniciando uma luta entre naturezas opostas. Uma luta da qual resulta a vida, tal como a conhecemos. Essas forças são justamente as *vṛttis*. Citta jamais se apresenta diretamente no mundo, senão por meio das *vṛttis*, e como uma presença "essencial" por trás de nossa própria presença pessoal.

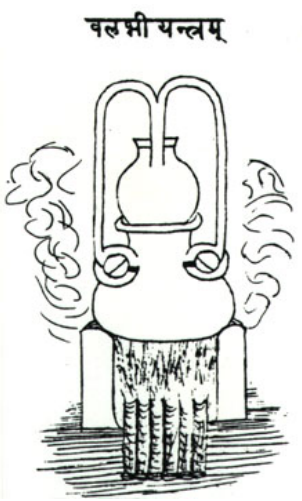
Jonas no ventre da baleia [ilustração de um psaltério medieval reproduzida em "Die Psalterillustration im mittelelter", de Johan Jakob Tikkanen - 1903] Um equivalente ocidental de citta como presença oculta dentro das vrttis. A baleia é idêntica ao "makaram" da mitologia indiana.

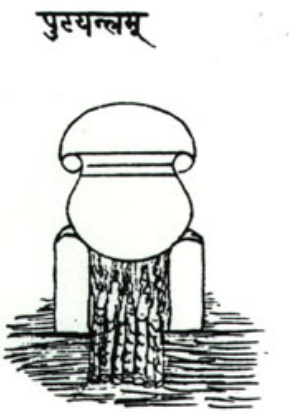
Citta tem a capacidade de projetar concretamente no mundo essa sua presença, de forma espontânea e natural. O poder dessa projeção é aquela força da alma que os alqui-

mistas identificavam como indispensável à execução de sua obra, e é também o conjunto das forças criadoras da matéria, representadas pela figura simbólica da cornucópia (um vórtice em forma de chifre, que tem a propriedade de materializar os desejos de quem o possui). Também em formato de chifre retorcido numa espiral é o animal aquático misterioso que os indianos chamam de "makaram", o mesmo que dá nome ao décimo signo do zodíaco hindu (equivalente idêntico do nosso capricórneo) e que está associado ao elemento "akasham" - a substância que é o veículo das forças criadoras do universo mítico indiano. Todos símbolos representativos dos movimentos de circunvolução das *vṛttis* em seu frenesi de manifestação.

Citta projeta no mundo seus desdobramentos, as *vṛttis*, e com elas dá origem à nossa existência individual e consciente. As *vṛttis*, porém, animadas pela força projetiva que as originou, continuam a se dividir e espalhar pelo mundo com uma necessidade crescente de se associar aos objetos diferenciados que encontram. Cada objeto que seja capaz de apresentar alguma característica que sugira a presença de citta atrai essas projeções com uma força irresistível e as *vṛttis* buscam se apropriar desses objetos como se a sua própria existência dependesse disso. Daí se originam os desejos, que por uma deformação de orientação, afastam as *vṛttis* de sua origem, em lugar de facilitar sua reintegração com citta.

A prática do Yoga (um esforço de atrelamento ou integração) tem por objeti-





A alquimia não era uma ciência estranha aos indianos, conforme demonstram essas ilustrações representativas de aparatos alquímicos.

vo justamente a reintegração das *vṛttis*, ou seja, o seu recolhimento [nirodha] novamente em citta. Este é o significado literal da segunda frase dos Sutras de Patañjali.

O primeiro capítulo dos Sutras, em cujo início aparecem as duas frases já citadas, chama-se "Capítulo do Samadhi". O samadhi é uma condição superior da consciência, que fica a meio caminho entre a vigília e a inconsciência, na qual o praticante de Yoga precisa se colocar para poder realizar a meditação.

Esse primeiro capítulo descreve o que é o Yoga, detalhando logo no seu início o que são as *vṛttis*, projeções de *citta* no mundo manifestado, e esclarecendo que o recolhimento dessas *vṛttis* é possível através de uma prática que depende de duas condições indispensáveis: disciplina e desapego. Depois disso, trata da descoberta do saber que se revela como um conhecimento intenso e verdadeiro [*saṃprajñāta*], que pode surgir de diversas maneiras, mas que é um indicativo do caminho para a natureza espiritual [*puruṣa*]. Essa natureza espiritual se apresenta para o indivíduo como "Içvara", o Senhor, um referencial seguro da direção que se deve seguir.

Quando temos uma facilidade natural para executar determinadas tarefas, ou seja, quando manifestamos uma vocação, estamos dando curso a esse conhecimento espontâneo e intenso, o samprajñata.

Orientado pela entrega a esse referencial de "Içvara" e pelo surgimento do saber manifesto em nossa vocação, e dedicado a manter o desapego e a disciplina como normas básicas de seu comportamento, o praticante de Yoga se torna capaz de assentar sua mente num patamar superior de estabilidade, que é o Samadhi. Para alcançar o Samadhi o autor diz que podemos fazer uma aproximação gradual, por um caminho em que são

construídas mentalmente as condições adequadas para o assentamento da mente no Samadhi, que então é chamado "com semente". Mas há também o Samadhi sem semente, que se obtém de forma imediata quando o praticante aprende a identificar aquelas condições ideais e a reproduzi-las sem a necessidade de um esforço mental consciente.

O Samadhi "com semente" é alcançado pela via intelectual, e vai sendo construído de forma gradual e vegetativa, como uma armadilha na qual, ao final, é aprisionado o próprio intelecto, ficando a mente livre para entregar-se a uma meditação espiritual.

Concluído o primeiro capítulo com a descrição do Samadhi, que é o estágio final preparatório para a meditação, Patañjali descreve o elaborado caminho que leva, de uma maneira gradual e segura, até essa condição do Samadhi. É um caminho ético, demonstrativo da vivência dos princípios enumerados pelo Yoga, razão pela qual o capítulo segundo é chamado de "Sadhana" (implementação ou demonstração). Tudo o que é descrito nesse capítulo é uma versão prática do que foi examinado conceitualmente no primeiro capítulo. O objetivo é indicar para o praticante o que deve ele fazer para avançar em direção ao Samadhi.

O conjunto das práticas envolvidas nesse caminho para o Samadhi é chamado de Kriya Yoga (a realização do Yoga). A primeira frase desse capítulo (sutra II, 1) descreve o Kriya Yoga como a combinação de sacrifício (tapas), busca do saber interior (svadhyaya) e entrega ao Senhor interno (içvarapranidhana). Longe do sentido negativo que tinge a palavra "sacrifício" entre os ocidentais, "tapas" é o conjunto de práticas que reorientam a atenção do praticante de Yoga para uma vida pautada pelo desapego e pela disciplina. A busca do saber interior se revela pelo surgimento do conhecimento intuitivo (samprajñata). E a entrega ao Senhor interno é a busca pela inspiração do Eu

espiritual, junto ao qual repousa a semente de toda a sabedoria (cf. sutra I, 25).

Os instrutores indianos (Acaryas), costumam descrever svadhyaya como sendo o estudo sistemático dos Vedas, os textos que trazem a revelação original de Viṣnu, no Hinduísmo.

A segunda frase (sutra II, 2) afirma que a finalidade do Kriya Yoga é a de produzir o Samadhi e atenuar as perturbações (kleças) que dificultam nosso acesso à natureza de citta. E a terceira frase (sutra II, 3) enumera essas perturbações: falta de sabedoria, egoidade (asmita), desejo, aversão e apego à vida.

"Tapas" é uma palavra originada do verbo "tap", que significa "queimar". Tem ao mesmo tempo o sentido da purificação pelo fogo, e o do sofrimento causado pela queimadura. É mesmo doloroso, em certa medida, lutar com as resistências naturais que alimentamos contra mudanças muito grandes.

Daí para frente o Capítulo do Sadhana trata dos vínculos que unem o observador ao objeto observado, e da necessidade de se substituir uma relação impura com os objetos por uma relação imaculada, na qual o praticante procura identificar o princípio de individualidade espiritual (atman) nos objetos sobre os quais ele realiza a meditação. Essa substituição é feita através da prática dos oito componentes do Yoga: yama (normas de convivência), niyama (normas de aperfeiçoamento pessoal), asana (posturas de assentamento), pranayama (controle e direcionamento da vitalidade), pratyahara (recolhimento da atenção), dharana (concentração da atenção em um objeto determinado), dhyanam (permanência no estado de concentração) e Samadhi (absorção e elevação da consciência dentro do próprio processo de cognição). Desses componentes do Yoga, o segundo capítulo explica resumidamente apenas os cinco primeiros.

O terceiro capítulo trata da prática da meditação (samyama) e dos resultados (vibhuti) espontâneos dessa prática. Por essa razão é chamado de Capítulo dos Resultados.

A meditação é apresentada como a combinação dos três componentes mais internos do Yoga: dharana, dhyanam e Samadhi. A persistência na prática da meditação realizada

sobre variados objetos produz os diversos resultados psíquicos enumerados nesse terceiro capítulo.

Cada um desses resultados é chamado de siddhi (ou seja, aquilo que está completo), e representa uma força ou habilidade psíquica que fica disponível para o yoguim. São tomados por indicadores de progresso pelos mestres da prática do Yoga, que de maneira alguma se empolgam com esse tipo de resultado. O apego aos siddhis é tão pernicioso para o desenvolvimento espiritual, senão mais, quanto o apego aos prazeres inferiores. Todas essas forças psíquicas são acionadas enquanto a atenção do praticante gravita da natureza material para a natureza sutil, pois ela passa por essa zona etérea intermediária entre o universo visível e o invisível. Esse espaço entre as duas naturezas conflitantes e opostas é o campo em que se manifestam as forças psíquicas. É também o campo explorado pelos praticantes da magia terrestre e mundana.

Para o autêntico yoguim essa passagem por esse campo psíquico tem valor apenas como uma transição de sua essência espiritual manifestada (sattva) desde o eixo da consciência para o eixo espiritual inconsciente - e orientado para Purusha (o espírito puro). Na última frase desse terceiro capítulo (sutra III, 56) se diz que da coincidência da pureza de sattva e de Purusha surge o Kaivalyam - este sim, a meta final do Yoga.

O Kaivalyam é a destruição de todo o apego à diferenciação, e a vivência da integração total do indivíduo com tudo o que existe, como se fossem uma mesma e única existência absoluta. Os bhaktins (devotos vishnuitas) dizem que essa é a condição natu-

Uma parte sutil de nosso organismo, da qual fazem parte os chakras (discos de substância sutil ligados ao sistema endócrino), está em permanente contato com as forças psíquicas representadas pelos siddhis. A diferença é que, neste caso, a relação com elas é controlada por agentes reguladores naturais de nosso corpo.

ral de Vishnu ou de Krishna. Por indicar um estado mental que não reconhece a existência de qualquer objeto diferenciado do próprio observador, e como o próprio texto informa que apesar de tudo os objetos continuam existindo diferenciados para os demais, alguns tradutores optaram por chamar esse estado de "isolamento". Talvez o nome "Integração" fosse mais adequado, pois define esse resultado com mais profundidade. Integração é, de fato, a palavra-chave para quem deseja compreender o verdadeiro sentido da prática do Yoga.

O quarto capítulo dos Sutras do Yoga é exatamente o Capítulo do Kaivalyam. É também o mais curto dos quatro, com apenas trinta e quatro aforismos. É o mais abstrato também. Sua leitura exige uma compreensão adequada do que foi tratado nos três capítulos que o antecedem. Ele explica que *é possível* a existência da mente espiritual, citta, sem a necessidade de limites definidos entre o observador e os objetos observados. A diferença é apenas que, nessa situação, citta está desprovido do sentimento de egoidade (asmita) no seu sentido inferior, que o distingue do resto do mundo. O praticante já não identifica a separação entre ele mesmo e os objetos do mundo material.

Patañjali também explica que as transformações (parinama) que ocorrem na natureza manifestada afetam os desejos, os pensamentos, a percepção, e a própria noção de tempo, mas não afetam citta, quando está em sua condição natural. Estabilizado em sua própria natureza (na condição chamada de dharmamegha Samadhi - ou Samadhi da nuvem do dharma), citta identifica-se com Purusha e desinteressa-se por todas as forças

que não tenham relação com Purusha. Tudo o que se relaciona com as qualidades (gunas) da matéria e suas transformações (parinama) deixa de produzir qualquer impressão sobre citta. O tempo e as mudanças já não afetam o yoguim que se conectou com o eterno e alcançou o Kaivalyam. Não há mais ações nem sofrimento. Não há mais vinculação ao ciclo interminável dos renascimentos. Isolado de toda a turbulência ilusória do mundo manifestado, o iluminado yoguim se torna a mais pura fonte de sabedoria, enquanto repousa serenamente no seio do absoluto.

O yoguim pode alcançar o Kaivalyam e permanecer vivo em seu corpo por muitos anos ainda. Não há qualquer incompatibilidade entre a vida corporal e a espiritualidade, desde que o corpo esteja sendo receptivo à interferência das forças espirituais.

Quem foi Patañjali?

Muito pouco se sabe sobre a vida e a obra de Patañjali. Existem três obras que vão assinadas por esse nome, mas que provavelmente foram criadas por autores distintos – ainda que homônimos. Uma dessas obras é um tratado de medicina, outra é um comentário sobre a gramática sânscrita de Panini, e o terceiro são os Sutras do Yoga. A poesia popular, no entanto, estabeleceu para ele uma biografia mítica que reproduzimos abaixo. Há variações diversas dessa lenda, mas o núcleo da história permanece sempre igual.

Uma yoguini chamada Gonika, que vivia no noroeste da Índia antiga (território hoje pertencente ao Afeganistão), era uma grande mestra do Yoga. Seu maior desejo era poder transmitir sua sabedoria para um filho, mas não havia se casado e estava muito idosa para sonhar em ter um marido. Todos os dias ela elevava preces aos deuses pedindo por um filho para que se cumprisse seu papel na vida. Enquanto isso, nos céus, o deus serpente que encarna o infinito, chamado Ananta, o mesma que serve de apoio para o deus Narayana,

meditava sobre seu imenso poder, mas num certo momento sentiu-se incapaz de sustentar o peso de Narayana, enquanto este assistia à dança mística de Shiva Nataraja. Narayana explicou a Ananta que se tornara mais poderoso e mais difícil de se carregar em razão de estar praticando Yoga naquele momento. Ananta ficou impressionado, mas também ficou triste por jamais ter encontrado um mestre que lhe ministrasse os segredos do Yoga. A partir de então Ananta ansiava por nascer como ser humano para desfrutar da felicidade de ser iniciado no Yoga.

Compadecido do sofrimento de Ananta e de Gonika, o grande deus Brahma extraiu uma centelha de Ananta, com o formato de uma serpente de fogo, que caiu do céu diretamente dentro das mãos de Gonika, convertendo-se instantaneamente em um belo rapaz que se prostrou aos pés da velha senhora, pedindo por sua iniciação.

Gonika deu a ele o nome Patañjali, porque o verbo "pat" significa cair, como ele havia caido do céu. E "anjali" é o nome da mudra em que as mãos juntas em concha acompanham as preces, representando a súplica humilde, como ela mesma as tinha para receber o miraculoso filho.

A iconografia representa Patañjali com a metade inferior do corpo em formato de serpente enrolada com três voltas, e dotado de quatro braços, dos quais dois estão com as mãos juntas na mudra "anjali" e as outras duas mãos seguram uma concha (mão esquerda) e um disco (o chakram - na mão direita). Acima de sua cabeça, e saindo de sua coluna vertebral, uma serpente de sete cabeças se posiciona como um dossel protetor.

Variações dessa história apresentam o famoso gramático Panini (cuja obra definiu o que se conhece como Sânscrito Clássico) como sendo o seu pai terrestre, talvez para conciliar o yogui com o gramático de mesmo nome (Patañjali) que alguns autores acreditam ser a mesma pessoa.

Patañjali é muito reverenciado no sul da Índia, onde se acredita que passou a maior parte de sua vida.

Os Sutras e a Inteligência Corporal

Qual é o astro que melhor representa o espírito, o Sol ou a Lua?

Muito provavelmente um ocidental praticante de yoga responderá que o Sol é o astro que simboliza o espírito e a vida superior. É o brilho da consciência e da sabedoria, destruidor das sombras da ignorância e do mal. Uma infinidade de razões levantaria esse hipotético yoguim do ocidente para sustentar sua opinião sobre a figura emblemática do espírito retratada pela sua maneira de entender a simbologia indiana.

A resposta está errada, ao menos do ponto de vista da filosofia do Yoga. Nossa dificuldade para perceber a sutileza dessas figuras míticas decorre do fato de nos fixarmos excessivamente na opinião de que a consciência é o destino e a razão final do espírito. Imaginamos uma transformação de estados de consciência e concebemos uma evolução para esferas cada vez mais elevadas de consciência, como se esse fosse o caminho natural em direção ao despertar espiritual. O Sol, como

símbolo milenar dos fenômenos da consciência, assumiria, portanto o lugar mais elevado num panteão mítico baseado na superioridade da consciência.

A consciência, porém, é um estado inferior e temporário de nossa alma. É apenas um conjunto de processos naturais que nos permitem elaborar uma representação mental do mundo e dos objetos ao nosso redor. A consciência é a condição indispensável para que possamos estabelecer alguma relação de trocas com o mundo em que vivemos, pois todo o contato que podemos estabelecer com ele só pode ser realizado através dos mesmos processos naturais que originam o fenômeno da consciência. Apesar de sua importância para o engrandecimento de nossa vida espiritual, a consciência é, normalmente, um sério obstáculo ao despertar da própria espiritualidade.

Somos guiados por forças inconscientes em todos os instantes de nossa vida. E repare como são raros os momentos em que podemos desfrutar da plenitude da consciência. E mesmo nesses curtos períodos de consciência estamos sujeitos a todo tipo de trapaças da percepção, como miragens, ruídos de comunicação e falhas de interpretação dos sinais e estímulos que nos atingem.

É claro que o astro que melhor representa a presença do espírito em nossa vida, dentro da perspectiva do Yoga, é a Lua. A mesma Lua que representa a natureza do corpo material. A filosofia do Yoga é parte de uma cultura tipicamente lunar. Em decorrência disso, o Yoga apresenta o espírito dotado de uma natureza imutável e inconsciente, condições que muito relutamos em associar ao lado mais

O Cristianismo, bem como outros tantos cultos e filosofias centrados no mito solar, surgiram a partir da perseguição às Escolas de Mistérios, e se firmaram graças ao total desaparecimento delas para o mundo profano. Isso ocorreu principalmente durante um período de cerca de seis séculos em torno do ano zero da Era Cristã. Antes desse fenômeno histórico, os mitos lunares acompanhavam os rituais e os princípios filosóficos da vida espiritual de várias civilizações, restando aos mitos solares apenas inspirar as ciências mundanas e o que dissesse respeito ao mundo limitado das formas.

elevado de nossa vida interior.

O patrono do Yoga é o deus Çiva, que ostenta a Lua crescente como adorno sobre a sua testa. E o abandono da consciência como referencial para nossas deliberações é uma necessidade para o despertar da verdadeira sabedoria do yoguim.

A visão que o yoguim desenvolve acerca da estrutura do ser humano é bastante diferente do que tem sido apresentado pela própria literatura recente do Yoga. A maneira confusa e obscura como enxergamos o funcionamento das práticas de Yoga deixa ampla margem para dúvidas que raramente são respondidas pelos instrutores dessa disciplina. Dúvidas tão fundamentais como as seguintes: "a prática de Yoga é espiritual, mental ou corporal?"; "Devo permanecer totalmente consciente durante uma meditação?"; "Como posso saber se estou progredindo nas minhas práticas?"; ou ainda "A prática do Yoga me colocará num estágio evolutivo superior, em relação ao resto da humanidade?"

Para que essas dúvidas não ocupem desnecessariamente a atenção do estudante, apresentamos aqui um modelo compreensivo da estrutura humana que serve para entender melhor a lógica do pensamento do sistema filosófico do Yoga. Trata-se de uma representação do funcionamento da inteligência humana.

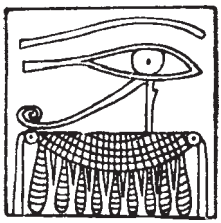
A inteligência, desde a mais remota antigüidade é concebida de duas formas distintas: como a faculdade do entendimento das idéias (a "dianóia" dos gregos); e como destreza ou habilidade corporal ou verbal (a "sophia"). As duas funcionam de maneiras tão

distintas que chegam a ser incompatíveis, pois a manifestação de uma delas depende da obliteração da outra. O intelecto e a sabedoria têm atuações mutuamente excludentes, sendo que a última é totalmente comprometida com a ação imediata, enquanto que o intelecto dispensa qualquer compromisso com a realidade prática.

O intelecto nos dá os instrumentos para operar sobre o modelo representativo do mundo. Constrói os passos de sua atividade com os instrumentos da razão e da lógica, e precisa de referências externas entre as quais possa estabelecer relacionamentos. A Ciência é um exemplo natural dessa modalidade de inteligência.

A sabedoria, por outro lado, nos dá o impulso para uma ação direta sobre o ambiente, incluindo aí a própria representação que temos desse mesmo ambiente e prescinde de quaisquer referências externas. Brota de nosso íntimo como um impulso irracional e espontâneo, uma pulsão para agir de uma determinada maneira, sem qualquer razão aparente. Causa satisfação quando se expressa, e um profundo mal-estar quando é reprimida. As artes são exemplos típicos dessa modalidade de inteligência.

Para o yoguim há dentro de nós dois eixos paralelos de atividade mental. Um eixo Lunar, de sabedoria, que une nosso corpo diretamente ao centro espiritual que nos dá sustentação como indivíduo. E um eixo Solar que une nosso centro emocional à nossa razão, e que dá sustentação à nossa consciência. Esses dois eixos sustentam as duas modalidades de inteligência que orientam a atenção de nos-



Utchat, o espírito, olho de Hórus, é o equivalente egípcio aproximado de citta. Na celebração dos mistérios egípcios, Osíris, o Sol, representado pelo neófito, é sacrificado simbolicamente para que possa surgir a verdadeira sabedoria pelas mãos de Ísis, sua amada. Todo o processo se faz na escuridão, para inibir a ação da consciência.
Os egípcios também colocavam o Sol em segundo plano, em suas concepções esotéricas sobre a ordem cósmica.

sa mente, ora para a busca do entendimento, ora para a busca da realização. O perfeito equilíbrio entre as forças que são acionadas por esses dois eixos da atividade mental desperta aquilo que chamaríamos de inteligência corporal – ou seja, a corporificação da inteligência cósmica ou divina.

A sabedoria tem sido representada em muitos mitos antigos na forma de um animal de hábitos noturnos, como a tradicional coruja, o cão, o lobo ou o leão. Cabe destacar a representação da sabedoria dos mistérios pela imagem do unicórnio, que com seu chifre único e retorcido (símbolo das forças criadoras do akasham) e sua cor branca relacionada à luz da lua, faz a perfeita reprodução das características do conhecimento intuitivo. O mito do unicórnio tem sua origem na Índia, na forma de um antílope com um único chifre.

O eixo solar se desenvolve intensamente durante a nossa infância e adolescência, quando adquirimos consciência e uma identidade coletiva para mostrar ao mundo. Suas lentas transformações estimuladas pelo intercâmbio que estabelecemos com outras pessoas, deveriam induzir o desenvolvimento do eixo lunar, que promove a integração de nossa vida material à nossa natureza espiritual. Isso, no entanto, não está ocorrendo a contento no estágio atual da evolução humana. Nós paramos na fase da adolescência e resistimos aos impulsos interiores para a concretização de nosso caráter espiritual. Ficamos girando em círculos intermináveis de argumentos baseados em nossa percepção consciente do mundo.

Os dois eixos que deveriam operar de maneira cooperativa, competem entre si em busca da nossa atenção, o que acaba por impedir a conclusão do processo que nos levaria àquilo que chamamos de iluminação espiritual. Um canal filamentoso (que o indiano chama de antahkarana – agente interno) deveria se consolidar entre o centro espiritual (citta) e o corpo, trazendo para nossa vida um intenso fluxo de sabedoria e santificando o nosso corpo, como um verdadeiro batismo. Dessa maneira nossa verdadeira identidade espiritual encontraria um perfeito veículo material para

sua manifestação – condição que talvez possa ser recuperada pela humanidade futura.

Mas se as forças transformadoras da evolução das formas (parinama) ainda não nos colocam nessa condição iluminada, o que nos resta é tentar complementar por esforço individual o nosso próprio ciclo de amadurecimento. Através de práticas especiais, podemos alcançar estágios ideais da humanidade e nos transformar em indutores de processos semelhantes em tantos outros indivíduos que compartilham de nossas mesmas aspirações espirituais. O Yoga é uma prática que permite realizar agora os avanços que imaginamos para os homens de um futuro ainda distante.

Um tênue, mas indestrutível cordão de prata (Lua) traria para dentro de nosso organismo um fluxo de interferências das esferas superiores, onde residem os devas e os asuras da mitologia hindu. Esse cordão, seja simbólico ou real, tornaria presente a vida espiritual dentro do nosso corpo.

A prática correta do Yoga produz em nossa mente o surgimento da inteligência corporal, e transforma a nossa vida material numa metáfora da própria criação e dos desígnios do universo. Com isso se extingue a possibilidade do erro, da dor, e da impermanência nas atividades de nossa mente. A iluminação de nossa consciência pela realização do Yoga nos traz para perto de nossa fonte espiritual e nos faz sentir a perfeita integração com Deus, com a Humanidade e com todas as forças da Natureza.

पातञ्जल योगसूत्राणि

Os Yogasutras de Patañjali

Texto clássico fundamental do Sistema Filosófico do Yoga
Versão Integral
Em Sânscrito e em Português

॥ समाधिपाद ॥

Samādhipāda

अथ योगानुशासनम् ॥ १॥
Atha yogānuçāsanam || 1 ||

योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ २॥
Yogaç cittavṛttinirodhaḥ || 2 ||

तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ ३॥
Tadā draṣṭuḥ svarūpe'vasthānam || 3 ||

वृत्ति सारूप्यमितरत्र ॥ ४॥
Vṛtti sārūpyamitaratra || 4 ||

वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः ॥ ५॥
Vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ || 5 ||

प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ॥ ६॥
Pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ || 6 ||

प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि ॥ ७॥
Pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni || 7 ||

विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रू पप्रतिष्टम् ॥ ८॥
Viparyayo mithyājñānam atadrūpa pratiṣṭam || 8 ||

शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः ॥ ९॥
Çabdajñānānupātī vastuçūnyo vikalpaḥ || 9 ||

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2008
For Evaluation Only.

O Capítulo do Samadhi

1. Eis os postulados mais elevados do Yoga.

2. O yoga é o recolhimento [*niroḍha*] dos meios de expressão[*vṛttis*] da mente [*citta*];

3. Então "aquele que vê" [*draṣṭṛ*, o percebedor] se manifesta em sua natureza mais autêntica;

4. Nesta outra [condição, está] perfeitamente adequado aos meios de expressão [*vṛttis*].

5. Os meios de expressão formam um conjunto de cinco, tanto na condição perturbada quanto na não-perturbada. [*veja-se o sutra 3 do capítulo 2, que trata das perturbações (kleças)*]

6. [Os meios de expressão da mente *(citta)* são chamados:] evidência [*pramāṇa*], inventividade [*viparyaya*], imaginação [*vikalpa*], sono [*nidrā*] e memória [*smṛti*].

7. As evidências [*pramāṇa*] são a percepção direta (física), a inferência (mental) e o testemunho.

8. Inventividade [*viparyaya*] é um conhecimento derivativo que leva a formas que não são aquela [que originou o conhecimento].

9. Imaginação [*vikalpas*] é o resultado do conhecimento adquirido pela palavra, desprovido de existência real. [*é interessante notar que a imaginação aqui tem um poder de criação semelhante àquele que lhe atribuíam os alquimistas ocidentais. É o poder do verbo criador, razão pela qual o autor utiliza o termo çabda (palavra), a poderosa força mobilizada pela deusa Sarasvati - conforme narrado no ānugītā.*]

Sutra I, 2

Vrttis, que chamamos aqui de "meios de expressão", podem ser descritos como os desdobramentos materiais de citta. Quando estão vinculados ao mundo manifestado, criam a consciência e a ilusão de separatividade, trazendo para a nós a idéia de que observador e objeto observado são entidades distintas. Quando são "recolhidos" levam a consciência à percepção de ātman nos objetos observados, o que elimina qualquer possibilidade de separatividade, destruindo desta forma a raiz de todo sofrimento.

Sutra I, 8

Embora a quase totalidade das traduções prefiram entender viparyayas como "engano", "conhecimento errôneo" ou algo no gênero, preferimos uma abordagem diversa. Nenhuma expressão de citta, considerado este como o aspecto mais elevado da mente humana, poderia representar necessariamente uma prática de erro ou engano, exceto quando manifestado sob condições adversas.

अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा ॥ १० ॥
Abhāva pratyayālambanā vṛttir nidrā || 10 ||

अनुभूतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः ॥ ११ ॥
Anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ || 11 ||

अभ्यासवैराग्याभ्यं तन्निरोधः ॥ १२ ॥
Abhyāsavairāgyābhyaṃ tannirodhaḥ || 12 ||

तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ॥ १३ ॥
Tatra sthitau yatno'bhyāsaḥ || 13 ||

स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ॥ १४ ॥
Sa tu dīrghakālanairantaryasatkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ || 14 ||

दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णास्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् ॥ १५ ॥
Dṛṣṭānuçravikaviṣayavitṛṣṇasya vaçīkārasaṃjñā vairāgyam || 15 ||

तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ॥ १६ ॥
Tatparaṃ puruṣakhyāterguṇavaitṛṣṇyam || 16 ||

वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात्संप्रज्ञातः ॥ १७ ॥
Vitarkavicārānandāsmitārūpānugamātsaṃprajñātaḥ || 17 ||

विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ॥ १८ ॥
Virāmapratyayābhyāsapūrvaḥ saṃskāraçeṣo'nyaḥ || 18 ||

भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम् ॥ १९ ॥
Bhavapratyayo videhaprakṛtilayānām || 19 ||

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2008
For Evaluation Only.

10. O sono [*nidrā*] é um meio de expressão sustentado pela experiência de não existir.

11. A memória [*smṛti*] é a retenção (não-perda) do objeto percebido.

12. Seu recolhimento [ou seja, o nirodha desses cinco meios de expressão] advém da disciplina e do desapego.

13. A disciplina é o esforço em permanecer nele [nesse recolhimento].

14. Ele [o recolhimento], então, praticado assiduamente com atenção e continuidade por um longo tempo, torna-se uma condição consolidada.

15. O desapego é o sinal da vontade perfeita daquele que está indiferente aos objetos já vistos ou dos quais se ouviu falar.

16. Em decorrência disso, [o desapego] é a indiferença às qualidades materiais [*guṇas*] das coisas nas quais o espírito [*Puruṣa*] se revela.

17. Um conhecimento intenso [*samprajñāta*] surge a partir de: suposição [*vitarka*], avaliação [*vicāra*], sensação de realidade [*ānanda*] e da percepção da própria individualidade [*asmita*] (como uma existência separada de todas as outras). [*A partir daqui, até o sutra 22, o autor traça a origem desse conhecimento intuitivo a partir de práticas intelectuais*]

18. Outro [*samprajñāta*] é resultante de hábitos mentais [*samskāras*] cultivados a partir da disciplina na experiência da "ausência".

19. É a certeza de continuar existindo daqueles que jazem incorpóreos na terra espiritual [*prakṛti*].

Sutra I, 10

A raiz sânscrita drai, de onde vem a palavra para sono, traz consigo um sentido que envolve o conceito de ausência, inconsciência, adequado à comparação com a não-existência. Tem a semelhança do sono da morte, ou da profunda transformação na aparência exterior de um yoguim em meditação, que parece ausente do seu próprio corpo. Patañjali não faz referência ao sono como o estado de consciência alterado em que ainda temos algum tipo de percepções, sonhos, etc. Para este último ele teria utilizado o termo svapna, que o define precisamente (como faz em I,38 com "svapnanidrā"). O uso de "nidrā" para um meio de expressão de citta, indica uma situação em que o indivíduo produz, voluntariamente a condição de não-existência, seja durante a meditação, ao se abstrair totalmente da personalidade para mergulhar na unidade absoluta, seja no caso em que deixe de representar o papel de sua própria personalidade para tornar-se uma outra, que pode ser conceitual - como o juiz encarnando as leis - ou imaginária - como o ator representando uma personagem de ficção.

श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् ॥ २० ॥
Çraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñāpūrvaka itareṣām ॥ 20 ॥

तीव्रसंवेगानामासन्नः ॥ २१ ॥
Tīvrasaṃvegānāmāsannaḥ ॥ 21 ॥

मृदुमध्याधिमात्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ॥ २२ ॥
Mṛdumadhyādhimātratvāt tato'pi viçeṣaḥ ॥ 22 ॥

ईश्वरप्रणिधानाद्वा ॥ २३ ॥
Īçvara praṇidhānād vā ॥ 23 ॥

क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः ॥ २४ ॥
Kleçakarmavipākāçayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviçeṣa Īçvaraḥ ॥ 24 ॥

तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् ॥ २५ ॥
Tatra niratiçayaṃ sarvajñabījam ॥ 25 ॥

स एष पूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात् ॥ २६ ॥
Sa eṣa pūrveṣāmapi guruḥ kālenānavacchedāt ॥ 26 ॥

तस्य वाचकः प्रनवः ॥ २७ ॥
Tasya vācakaḥ pranavaḥ ॥ 27 ॥

तज्जपस्तदर्थभावनम् ॥ २८ ॥
Tajjapas tadarthabhāvanam ॥ 28 ॥

20. O [*samprajñāta*] de outros tem sua origem numa percepção intuitiva [*prajṇā*] durante o estado de *samādhi* retida pela memória [*smṛtí*], pela vontade [*vīrya* - firme disposição] e pela fé. [*São as reminiscências. Essas percepções obtidas durante o Samadhi se desvanecem tão logo a consciência retorna - tal como ocorre com os sonhos. Podem ser retidas, no entanto, por um esforço de memória, vontade e fé.*]

Sutra I, 28
Traduzimos artha por "sentido" neste sutra, embora a palavra tenha mais freqüentemente o uso de "objetivo" ou "finalidade". Optamos por esta forma porque o Īçvara não surge na mente do recitador com um objetivo, mas apenas como um sentido, um "vira-ser" que aponta para o seu dharma (condição espiritual, vocação).

21. [O *samprajñāta*] está próximo [quando há] intensas inquietações.

22. Do fato de sua medida ser delicada, média ou muito intensa, daí justamente vem a diferença.

23. Ou [o samprajñata surge] da entrega ao Senhor interior [*Īçvara*]. [*A partir deste sutra, até o sutra 29, estamos tratando da via inconsciente para a obtenção do conhecimento intuitivo*].

Sutra I, 31
(próxima página)
É importante chamar a atenção para a inclusão dos movimentos respiratórios como sinais externos das dispersões de citta. De acordo com o sistema do Yoga, a respiração pode ser dividida em quatro fases: inspiração, pausa com retenção do ar, expiração e pausa com os pulmões esvaziados. Esta última fase é considerada a mais adequada para o esforço de concentração. No processo natural de relaxamento e introspecção, as duas pausas crescem em duração e se tornam maiores que as fases com movimento.

24. O *Īçvara* é um aspecto do *Puruṣa*, e portanto não é afetado pelos repositórios dos resultados das ações. [*Os efeitos de nossos atos são armazenados junto ao nosso organismo psíquico, e afetam seu funcionamento. Içvara, porém, é de natureza espiritual [Puruṣa] e não está sujeito às suas influências. - Veja-se, em relação a este sutra, o conteúdo de II,12*]

25. Repousa ligada a ele [ao *Īçvara*] a semente de todo o conhecimento [possível].

26. É verdadeiramente o mestre dos antigos, pois não está limitado pelo tempo.

27. O *praṇava* (a sílaba mística "OM") é a sua expressão.

28. Recitá-lo é fazer surgir o seu sentido [na mente do recitador].

ततः प्रत्यक्चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च ॥ २९ ॥
Tataḥ pratyakcetanādhigamo'pyantarāyābhāvaçca ॥ 29 ॥

व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालब्ध भूमिकत्वानवस्थितत्वानि चित्तविक्षेपास्तेऽन्तरायाः ॥ ३० ॥

Vyādhistyānasaṃçayapramādālasyāviratibhranti darçanālabdha bhūmikatvānavasthitatvāni cittavikṣepāste'ntarāyāḥ ॥ 30 ॥

दुःखदौर्मनस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासा विक्षेपसहभुवः ॥ ३१ ॥

Duḥkhadaurmanasyāṅgamejayatvaçvāsapraçvāsā vikṣepasahabhuvaḥ ॥ 31 ॥

तत्प्रतिषेधार्थमेकतत्त्वाभ्यासः ॥ ३२ ॥
Tatpratiṣedhārthamekatattvābhyāsaḥ ॥ 32 ॥

मैत्रिकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ॥ ३३ ॥

Maitrikaruṇāmuditopekṣāṇāṃ sukhaduḥkhapuṇyāpuṇya viṣayāṇāṃ bhāvanātaçcittaprasādanam ॥ 33 ॥

प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य ॥ ३४ ॥
Pracchardanavidhāraṇābhyāṃ vā prāṇasya ॥ 34 ॥

विषयवती वा प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनसः स्थितिनिबन्धिनी ॥ ३५ ॥
Viṣayavatī vā pravṛttirutpannā manasaḥ sthitinibandhinī ॥ 35 ॥

विशोका वा ज्योतिष्मती ॥ ३६ ॥
Viçokā vā jyotiṣmatī ॥ 36 ॥

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2008
For Evaluation Only.

29. Disso vem a introversão da inteligência e a dissolução dos obstáculos. [*Veja II,10 - as perturbações, quando a mente gravita em direção a citta (em atitude de recolhimento), desaparecem; da mesma forma, aqui, buscamos elevar nossa inteligência para uma esfera mais sutil de atuação buscando o Íçvara como referencial. Por isso os obstáculos se dissolvem.*]

30. Os obstáculos [*antarāyās*, "limitadores"] são as [nove] dispersões da mente [*citta*]: doença, insensibilidade, dúvida, negligência, imobilismo, desinteresse, divagação, não-realização e instabilidade.

31. Dor, desespero, agitação dos membros, inspiração e expiração aparecem junto com essas dispersões.

32. Para evitá-las, exercita-se um único princípio [*tattva*]. [*esse tattva é ātman, conforme o que aparece no aforismo 47, adiante*]

33. O assentamento [tranqüilização] de citta se demonstra pela amizade para com o feliz, compaixão com o sofredor, alegria com o virtuoso e indiferença com o malvado. [*A partir deste sutra, e até o sutra 41, o assunto é a tranquilização - prasad - de citta*].

34. Ou então [se demonstra] por meio da expulsão e do controle do *prāṇa* (sopro vital)

35. Ou produzindo a estabilidade da mente que surge de uma transformação relacionada aos objetos perceptíveis [*os objetos passam a ser percebidos sem interferência dos pensamentos limitados ao mundo objetivo*]

36. Ou [é] o brilho [celestial] que liberta da dor. *[Esse brilho, jyotis, é o brilho dos astros noturnos, relacionado ao espírito e à inconsciência]*

Sutra I, 31
Inspiração e expiração, conforme aparecem nesse sutra, não representam apenas a respiração ofegante, mas representam as duas fases de movimento da respiração, consideradas inferiores às duas fases de repouso que há entre elas. *(veja o outro comentário, na página 45)*

Sutra I, 34
Prāṇa é sinônimo de atividade. Expulsar o Prāṇa é o mesmo que buscar um estado de repouso Controlar o Prāṇa é a capacidade de controlar as forças do comportamento para que obedeça à vocação interior.

Sutra I, 36
Esse brilho, jyotis, é o influxo astral relacionado à nossa vocação. Pode se dizer que é a luz das estrelas de nossa carta natal astrológica indicando os caminhos que levam à realização de nosso dharma. Conforme Krishna fala para Arjuna no Bhagavadgita, quando agimos em conformidade com o dharma, não há sofrimento. É a divindade suprema que age por nosso intermédio. Como poderia haver dor, que é o sinal do errôneo, num ato que está perfeitamente correto, como todo ato baseado em nossa vocação espiritual?

वीतरागविषयं वा चित्तम् ॥ ३७ ॥
Vītarāgaviṣayaṃ vā cittaṃ ॥ 37 ॥

स्वप्ननिद्राज्ञानालम्बनं वा ॥ ३८ ॥
Svapnanidrājñānālambanaṃ vā ॥ 38 ॥

यथाभिमतध्यानाद्वा ॥ ३९ ॥
Yathābhimatadhyānādvā ॥ 39 ॥

परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः ॥ ४० ॥
Paramāṇuparamamahattvānto'sya vaçīkāraḥ ॥ 40 ॥

क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु
तत्स्थतदञ्जनतासमापत्तिः ॥ ४१ ॥
Kṣīṇavṛtterabhijātasyeva maṇergrahītṛgrahaṇagrāhyeṣu
tatsthatadañjanatāsamāpattiḥ ॥ 41॥

तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः सङ्कीर्णा सवितर्का समापत्तिः ॥ ४२ ॥
Tatra çabdārthajñānavikalpaiḥ sañkīrṇa savitarkā samāpattiḥ ॥ 42 ॥

स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का ॥ ४३ ॥
Smṛtipariçuddhau svarūpaçūnyevārthamātranirbhāsā nirvitarkā ॥ 43 ॥

एतयैव सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया व्याख्याता ॥ ४४ ॥
Etayaiva savicārā nirvicārā ca sukṣmaviṣayā vyākhyātā ॥ 44 ॥

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2008
For Evaluation Only.

Sutra I, 40
Ao exercitar um único tattva, que é a individualidade universal, atman, o yoguim se identifica plenamente com cada objeto (viṣaya), tornando-se integrado a todos eles. O domínio que ele passa a ter sobre suas forças interiores se converte em controle sobreas forças que movem todos os fenômenos materiais, das menores partículas (aṇu) aos corpos celestiais

Sutra I, 43
Note que a memória foi descrita em I,11 como a retenção do objeto percebido. A purificação da memória é, por conseguinte, a eliminação dos aspectos inferiores desse objeto retido, e que são os detalhes percebidos pela mente mais grosseira. O processo de purificação é referido em II,21 que explica que o objetivo do percebedor é encontrar o ātman nos objetos percebidos, o que também se confirma em I,47

[Sa-/Nir-] Vitarka:
Pensamento lógico, baseado nos objetos e nas palavras.
[Sa-/Nir-] Vicara:
Pensamento com que se elabora conceitos abstratos ou julgamentos de valor e mérito, sem a necessidade de referência a objetos materiais.
*[Os prefixos **Sa-** e **Nir-** significam "com" e "sem"]*

37. Ou é [demonstrado pela presença de] *citta*, em relação ao apego aos desejos [*porque citta só se manifesta quando não está presente o apego*].

38. Ou é oriundo [o assentamento da mente] do saber que vem dos sonhos em sono profundo [*quando silenciam as interferências externas na produção dos sonhos, e estes passam a refletir a sabedoria serena do samprajñata*].

39. Ou então provém da meditação [*dhyāna*] no que é agradável [*por corresponder à vocação*].

40. O controle sobre isto [do assentamento de citta] se estende desde o infinitesimal ao imensamente grande.

41. Encontra-se o colorido da jóia [*maṇí*], nascida em conseqüência do enfraquecimento (material) das vṛttis, com aquele [mesmo colorido] que está no observador, nos órgãos sensoriais e nos objetos observados. [*a gema preciosa representa tradicionalmente a alma individual espiritualizada*]

42. Daí, a razão [*savitarka*] combina-se perfeitamente com a imaginação [*vikalpa*] aplicada ao conhecimento aprendido com palavras. [*Ao romper com a lógica racional, a imaginação liberta o pensamento dos limites do mundo material, abrindo caminho para o samādhí*]

43. A negação da razão [*nirvitarka*], [que servirá] para a purificação da memória [*smṛtí*], é semelhante a um referir-se às coisas que na verdade não levasse em conta suas peculiaridades [externas, grosseiras]. [*Purificar a memória é torná-la apta para trazer para a consciência as reminiscências da percepção sutil, que normalmente se desfazem ao contato com nossos pensamentos*].

44. Da mesma maneira, são explicados, numa esfera mais sutil, a abstração [*savicāra*] e sua negação

सूक्ष्मविषयत्वं चालिङ्गपर्यवसानम् ॥ ४५ ॥
Sūkṣmaviṣayatvaṃ cāliṅgaparyavasānam ॥ 45 ॥

ता एव सबीजः समाधिः ॥ ४६ ॥
Tā eva sabījaḥ samādhiḥ ॥ 46 ॥

निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ॥ ४७ ॥
nirvicāravaiçāradye'dhyātmaprasādaḥ ॥ 47 ॥

ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा ॥ ४८ ॥
Ṛtaṃbharā tatra prajñā ॥ 48 ॥

श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात् ॥ ४९ ॥
Çrutānumānaprajñābhyām anyaviṣayā viçeṣārthatvāt ॥ 49 ॥

तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी ॥ ५० ॥
Tajjaḥ saṃskāro'nyasaṃskārapratibandhī ॥ 50 ॥

तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः ॥ ५१ ॥
Tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ ॥ 51 ॥

इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे प्रथमः समाधिपादः समाप्तः ॥ १ ॥
Iti çrīpātañjale sāṃkhyapravacane yogaçāstre prathamaḥ samādhipādaḥ samāptaḥ ॥ 1 ॥

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2008
For Evaluation Only.

[*nirvicāra*]. [*Para poder dispor das impressões sutis trazidas à sua mente e fruir da plenitude do estado de Samadhi, o yoguim precisa aprender a prescindir até mesmo dos modos de pensamento mais abstratos*].

45. E [certamente] o próprio conceito de esfera mais sutil termina no que não tem mais sinais perceptíveis [*isto é, aquilo que não pode ser percebido ou observado*].

Sutra I, 46

O samādhi é descrito aqui como uma condição dinâmica da mente em que gradualmente o praticante descobre o ātman em cada objeto ao qual empresta sua atenção. Eles passam a ser partes de um corpo vivente, inteligente e dotado de consciência, que é o Īçvara, um reflexo elevado de nossa própria individualidade. Cada objeto, torna-se, junto a Īçvara, uma semente de conhecimento (ver I,25) e o ponto de partida de pensamentos encadeados em direção ao abstrato e ao infinito.

46. Este é de fato o *samādhi* com semente.

47. Na utilização habilidosa do *nirvicāra*, o *ātman* se assenta [junto à consciência] em sua condição superior [*adhyātman*].

48. Lá, ele é aquele que possui o conhecimento verdadeiro [*prajñā*].[*Veja I,25 – a semente de todo o conhecimento (sarvajña bijam) está ligada ao Īçvara*]

Sutra I, 50

Cabe esclarecer aqui que o samādhi é uma condição de elevação da consciência que se obtém através de uma prática continuada, persistente e somada ao desapego. Por isso podemos dizer que ele próprio é, seguramente um hábito mental cultivado, um samskāra. Na verdade é o mais elevado de todos, que se sobrepõe e interrompe todos os demais.

49. É uma outra natureza [de conhecimento], que não a daquele obtido por dedução ou revelação, mas que provem de causas diferentes.

50. O *samskāra* que nasce daí interrompe outros *samskāras*.

51. O que surge do recolhimento total, dentro deste recolhimento, é o *samādhi* sem semente. [*É a condição em que não há mais objeto e observador. Onde o ātman se assenta por si só, de modo que o samādhi não é construído, mas apenas existe*].

Assim se completa o primeiro capítulo, chamado "Samadhi" no tratado sobre Yoga de Çri Patañjali, na doutrina do Samkhya.

॥ साधनपाद ॥

Sādhanapāda

तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ॥ १॥
Tapaḥ svādhyāyeçvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ ॥ 1 ॥

समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ॥ २॥
Samādhibhāvanārthaḥ kleçatanūkaraṇārthaçca ॥ 2 ॥

अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः ॥ ३॥
Avidyāsmitārāgadveṣābhiniveçāḥ kleçāḥ ॥ 3 ॥

अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् ॥ ४ ॥
Avidyā kṣetramuttareṣaṃ prasuptatanuvicchinnodārāṇām ॥ 4 ॥

अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या ॥ ५॥
Anityāçuciduḥkhānātmasu
nityaçucisukhātmakhyātir avidyā ॥ 5 ॥

दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता ॥ ६॥
Dṛgdarçanaçaktyor ekātmatevāsmitā ॥ 6 ॥

सुखानुशयी रागः ॥ ७॥
Sukhānuçayī rāgaḥ ॥ 7 ॥

दुःखानुशयी द्वेषः ॥ ८॥
Duḥkhānuçayī dveṣaḥ ॥ 8 ॥

O Capítulo da Prática

Sutra II, 6
A identidade à qual este sutra faz referência está expressa pela palavra ekātmata, ou seja, sob um único espírito [ātma] que anima as forças do órgão de percepção e as da própria percepção. Os mestres da Índia advertiam seus discípulos para que não permitissem que forças estranhas se apropriassem de seus órgãos de ação ou de percepção. O caminho do Yoga é o mesmo dos magos, e não o dos médiuns.

1. Kriya Yoga é o sacrifício [*tapas*], a busca do saber interior [*svādhyāya*] e a entrega ao Içvara [*Īçvarapraṇidhāna*].

2. Tem a finalidade de produzir o *Samadhi* e minimizar as perturbações.

3. Falta de sabedoria, egoidade [*asmita*], desejo, aversão e apego à vida são as perturbações [*kleças*].

4. Falta de sabedoria é o campo onde crescem as demais perturbações, quer estejam adormecidas, enfraquecidas, isoladas ou totalmente ativas.

5. Falta de sabedoria é a percepção da eternidade, pureza, bem estar e individualidade naquilo que é perecedor, impuro, desagradável e não-individual.

6. Egoidade [*asmita*] é a identidade aparente das forças da percepção pura com as do instrumento da percepção. [*A percepção pura tem a natureza da mente, enquanto que o instrumento da percepção tem a natureza da matéria. O olhar é a pura percepção sustentada pela presença de citta, enquanto que o olho é o instrumento que mobiliza forças físicas, químicas e psíquicas para produzir seus resultados. Ao confundir os dois criamos a egoidade em nossa mente*]

7. Desejo [*rāga*] é o que decorre da experiência do prazer [*sukha*].

8. Aversão [*dveṣa*] é o que decorre da experiência da dor [*duḥkha*].

स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारूढोऽभिनिवेशः ॥ ९ ॥
Svarasavāhī viduṣo'pi tathārūḍho'bhiniveçaḥ ॥ 9 ॥

ते प्रतिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ॥ १० ॥
Te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ ॥ 10 ॥

ध्यानहेयास्तद्वृत्तयः ॥ ११ ॥
Dhyānaheyāstadvṛttayaḥ ॥ 11 ॥

क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः ॥ १२ ॥
Kleçamūlaḥ karmāçayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedānīyaḥ ॥ 12 ॥

सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ॥ १३ ॥
Sati mūle tadvipāko jatyāyurbhogāḥ ॥ 13 ॥

ते ह्लादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ॥ १४ ॥
Te hlādaparitāpaphalāḥ puṇyāpuṇyahetutvāt ॥ 14 ॥

परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च
दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ॥ १५ ॥
Pariṇāmatāpasaṃskāra duḥkhairguṇavṛttivirodhācca
duḥkhameva sarvaṃ vivekinaḥ ॥ 15 ॥

हेयं दुःखमनागतम् ॥ १६ ॥
Heyaṃ duḥkhamanāgatam ॥ 16 ॥

द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः ॥ १७ ॥
Draṣṭṛdṛçyayoḥ saṃyogoheyahetuḥ ॥ 17 ॥

9. Apego à vida é um sentimento que surge por sua própria força até mesmo no sábio.

10. [Essas perturbações,] quando se tornam sutis, são destruídas. [*sua existência só faz sentido e só é possível no mundo grosseiro e material*]

11. *Dhyāna* (meditação) destrói as manifestações [*vṛttis*] [dessas aflições]. [*Dhyana devolve ao praticante a sabedoria (vidya), destruindo o único campo em que as aflições podem se desenvolver*]

12. O recipiente do karma (ações), que é a raiz das perturbações, deve ser percebido como a origem do visível e do invisível.

13. Existindo essa raiz, é o seu desfrute [*de prazer e sofrimento decorrentes do karma*] que faz existir o nascimento, a duração da vida e a maturidade. [*Quando atribuímos a nós mesmos os méritos e deméritos das ações, nossa consciência se orienta para o desfrute, seja do prazer ou da dor, criando um ciclo interminável de dependência em relação à existência material*]

Sutra II, 15
Viveka é o discernimento, que nos permite distinguir os objetos percebidos e os observadores desses objetos. No entanto, toda separação provoca sofrimento. Precisamos, portanto utilizar viveka para distinguir conceitos, e não objetos e para que a luz do conhecimento verdadeiro ilumine esse discernimento.

14. Seus frutos são prazer e dor, conforme provenham da virtude ou do vício.

15. Tudo que vem do discernimento, bem como o que vem da luta entre os desdobramentos [*vṛttis*] das qualidades da matéria [*guṇas*] é verdadeiramente sofrimento [*duḥkam*] por força do sofrimento produzido pelas transformações naturais [*pariṇāma*], pelo sacrifício [*tapas*] e pelos hábitos [*saṃskāra*].

16. sofrimento que ainda não surgiu é o que pode ser evitado.

17. A identificação entre o que percebe e a coisa percebível é a razão dessa dor poder ser evitada.

प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ॥ १८ ॥

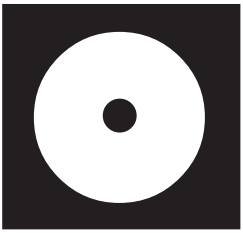
Prakāçakriyāsthitiçīlaṃ bhūtendriyātmakaṃ bhogāpavargārthaṃ dṛçyam ॥ 18 ॥

विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि ॥ १९ ॥

Viçeṣāviçeṣaliṅgamātrāliṅgāni guṇaparvāṇi ॥ 19 ॥

द्रष्टा दृशिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः ॥ २० ॥

Draṣṭā dṛçimātraḥ çuddhe'pi pratyayānupaçyaḥ ॥ 20 ॥



Os objetos materiais são dotados das características de permanência e impermanência, simultaneamente. O aspecto impermanente produz sofrimento no observador. É uma relação maculada.
O aspecto permanente é um conjunto de arquétipos aos quais o objeto está associado, e que expressam sua essência espiritual. Ao se ligar a esse perfil espiritual do objeto, o observador encontra a sua própria essência espiritual ali refletida.
Esse forte elo entre observador e objeto é o samyoga.

तदर्थ एव दृश्यस्यात्मा ॥ २१ ॥

Tadartha eva dṛçyasyātmā ॥ 21 ॥

कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् ॥ २२ ॥

Kṛtārtha prati naṣṭamapyanaṣṭaṃ tadanyasādhāraṇatvāt ॥ 22 ॥

स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः ॥ २३ ॥

Svasvāmiçaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ ॥ 23 ॥

Sutra II, 18
Não há percepção se não há algo que se possa perceber. Não há desfrute se não houver algo que se possa perceber distintamente de nós mesmos. Essa coisa percebível compartilha dos mesmos princípios naturais utilizados pelos órgãos sensoriais, senão jamais seria percebida. Ela é, por essa razão, evidenciável, ou seja, capaz de se tornar destacada diante de nossa consciência; é também ativa, no sentido de produzir uma ação sensível sobre nossos órgãos sensoriais; e também é estável, para que possamos atribuir a ela um significado e um valor

18. A coisa percebível, [que tem] a finalidade de fazer completa a fruição (veja sutra 13), [e que tem] a mesma natureza dos órgãos sensoriais [*bhutendriyani*], [tem] uma disposição [ou caráter] evidenciável, ativa e estável.

19. Diferenciado e indiferenciado, dissolúvel e indissolúvel, são as condições dos gunas.

20. O percebedor é a própria medida da percepção. Embora puro, apreende apenas suas próprias convicções. [*O percebível é apenas uma reprodução imperfeita do próprio percebedor*]

21. Seu objetivo [*artha*] é [encontrar] a natureza real [*ātman*] do percebível. [*Quando nos tornamos aquele que vê, nosso objetivo é buscar a percepção do princípio de individualidade (atman) daquilo que pode ser visto*]

22. Embora destruído para quem tenha alcançado seu objetivo, não é destruído [em essência] pois é o mesmo em todos os outros. [*Quando alcançamos nosso objetivo (atman), destruímos em nossa mente o percebível, pois mergulhamos na identidade fundamental de tudo. Mesmo assim a essência do percebível permanece disponível para a experiência de outros*]

Sutra II, 20
Pode-se dizer que um ato de percepção pura acontece na esfera de citta, muito longe da natureza material. A consciência, no entanto, está presa aos objetos materiais, impermanentes. Quando nossa relação com os objetos é imaculada, ela acontece na esfera de citta, ainda que se apoie nas atividades inferiores dos órgãos sensoriais.

23. Uma união muito forte [*samyoga*] é causa da identificação das características das forças dele mesmo e de seu senhor. [*O percebedor é, num certo sentido o senhor daquilo que é percebido. Suas percepções constituem o seu reino, seu universo. Um não existe sem o outro. Daí se dizer que há uma união muito forte entre ambos. Quando o percebedor alcança o atman naquilo que é percebido, então ele se estabelece em sua forma mais autêntica - veja-se o sutra 3 do primeiro capítulo*]

तस्य हेतुरविद्या ॥ २४ ॥
Tasya hetur avidyā ॥ 24 ॥

तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम् ॥ २५ ॥
Tad abhāvātsaṃyogābhāvo hānaṃ taddṛçeḥ kaivalyam ॥ 25 ॥

विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः ॥ २६ ॥
Vivekakhyātiraviplavā hānopāyaḥ ॥ 26 ॥

तस्य सप्तधा प्रान्तभूमिः प्रज्ञा ॥ २७ ॥
Tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā ॥ 27 ॥

योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः ॥ २८ ॥
Yogāṅgānuṣṭhānādaçuddhikṣaye jñānadīptirāvivekakhyāteḥ ॥ 28 ॥

यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि ॥ २९ ॥
Yamaniyamāsanapraṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo' ṣṭāvaṅgāni ॥ 29 ॥

तत्राहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ॥ ३० ॥
Tatrāhiṃsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāḥ ॥ 30 ॥

जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ॥ ३१ ॥
Jātideçakālasamayānavacchinnāḥ sārvabhaumā mahāvratam ॥ 31 ॥

शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ॥ ३२ ॥
Çaucasantoṣatapaḥsvādhyāyeçvarapraṇidhānāni niyamāḥ ॥ 32 ॥

Sutra II, 24

A sabedoria (Vidya) não se expressa por palavras ou idéias, mas apenas por atos. O sábio é aquele que age corretamente, ainda que não possa explicar as razões de suas próprias ações. O conhecimento (jñana) não traz sabedoria, mas apenas pode melhorar ou piorar nossa relação com os objetos. Nossa ligação com os objetos que percebemos é o princípio de nossa existência consciente. Mas ao nos desligarmos do aspecto exterior dos objetos, damos oportunidade para o surgimento de vidya, e podemos realizar a integração plena com esses mesmos objetos. Quando podemos perceber os objetos e, ao mesmo tempo, ser integralmente esses mesmos objetos, sentimos que existe apenas uma única presença. O Universo se esvazia (no kaivalyam) e estamos livres.

Sutra 28

O discernimento é o caminho para eliminar a falta de sabedoria (sutra 26), mas é também causa de todo sofrimento (sutra 15). Para que possamos resguardar apenas suas características verdadeiramente construtivas, devemos iluminá-lo com a inteligência despertada pela prática gradual dos angas do Yoga

24. Sua causa [da união do percebedor com o percebível] é a falta da sabedoria [*avidya*].

25. Da eliminação [*abhava*] da falta de sabedoria surge a eliminação dessa união [*samyoga*]. Esse é o isolamento [*kaivalyam*], a libertação da percepção [*dṛçi*].

26. A maneira de eliminar a falta de sabedoria é a persistência no discernimento [*viveka*].

27. conhecimento claro disso é alcançado em sete passos.

28. Com a destruição da impureza pela prática gradual dos componentes do Yoga, a luz do conhecimento [*jñana*] ilumina o discernimento [*viveka*].

29. Normas de convivência [*yama*], normas de autoaperfeiçoamento [*niyama*], posturas de assentamento [*āsanas*], práticas de controle das forças sutis [*prāṇāyama*], recolhimento [*pratyāhāra*], concentração [*dharaṇa*], meditação [*dhyāna*] e superação de si mesmo [*Samādhi*] são as oito partes [*añgas*] do Yoga.

30. Yama é a não-agressão [*ahiṃsa*], a autenticidade [*satya*], o não roubar [*asteya*], a prática de uma vida espiritualmente regrada [*brāhmacarya*] e o não cobiçar [*aparigraha*].

31. Essas normas não estão restritas a casta, lugar, tempo e circunstâncias, e são chamadas de “o grande voto”, que serve para o mundo todo.

32. Niyama é limpeza [*çauca*], contentamento [*santoṣa*], sacrifício [*tapas*], busca do saber interior [*svādhyāya*] e entrega ao Içvara [*Içvara pranidhana*].

वितर्कबाधने प्रतिपक्षभावनम् ॥ ३३ ॥
Vitarkabādhane pratipakṣabhāvanam ॥ 33 ॥

वितर्का हिंसाद्यः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मृदुमध्याधिमात्रा दुःखाज्ञानानन्तफला इति प्रतिपक्षभावनम् ॥ ३४ ॥
Vitarkā hiṃsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā mṛdumadhyādhimātrā duḥkhājñānāntaphalā iti pratipakṣabhāvanam ॥ 34 ॥

अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः ॥ ३५ ॥
Ahiṃsāpratiṣṭhāyāṃ tatsannidhau vairatyāgaḥ ॥ 35 ॥

सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम् ॥ ३६ ॥
Satyapratiṣṭhāyāṃ kriyāphalākṣayatvam ॥ 36 ॥

अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम् ॥ ३७ ॥
Asteyapratiṣṭhāyaṃ sarvaratnopasthānam ॥ 37 ॥

ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः ॥ ३८ ॥
Brahmacaryapratiṣṭhāyāṃ vīryalābhaḥ ॥ 38 ॥

अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्ता सम्बोधः ॥ ३९ ॥
Aparigrahasthairye janmakathantā sambodhaḥ ॥ 39 ॥

शौचात्स्वाङ्गजुगुप्सा परैरसंसर्गः ॥ ४० ॥
Çaucātsvaṅgajugupsā parairasaṃsargaḥ ॥ 40 ॥

सत्त्वशुद्धिसौमनस्यैकाग्र्येन्द्रियजयात्मदर्शनयोग्यत्वानि च ॥ ४१ ॥
Sattvaçuddhisaumanasyaikāgryendriyajayātmadarça-nayogyatvāni ca ॥ 41 ॥

33. É o desenvolvimento de idéias contrárias aos maus pensamentos, com a finalidade de evitá-los.

34. As ações maldosas, tais como agressão, etc., são feitas, levadas a ser feitas, e permitidas de ser feitas pela avareza, cólera, e ignorância; elas têm graus leve, moderado ou intenso e levam aos infinitos frutos do sofrimento e das trevas. Por isso deve-se desenvolver seus pensamentos contrários.

35. Com o estabelecimento da não-agressão [*ahiṃsa*], a inimizade desaparece das proximidades.

36. Com o estabelecimento da autenticidade [*satya*], há o domínio sobre as ações e seus frutos.

37. Com o estabelecimento do não-roubar [*asteya*], a presença de todas as coisas excelentes.

38. Com a prática de uma vida espiritual [*brahmacarya*], a obtenção de vigor. [*A palavra virya, aqui traduzida por vigor, expressa a presença da vontade espiritual nas ações do indivíduo. Essa vontade é o ingrediente indispensável à realização da sabedoria. O herói é "vira", aquele que tem vontade*]

Sutra 38
Da mesma origem da palavra virya temos, em português as palavras "viril" e "virtude", que expressam qualidades positivas dos indivíduos dotados de grande vontade e capacidade de realização.

39. Com o não cobiçar [*aparigraha*], a percepção correta do como e do porquê do nascimento.

40. Da limpeza [*Çauca*] vem a indiferença ao próprio corpo e o desinteresse por se misturar aos demais.

41. Surgem então a pureza imaculada [*çuddhi*] de sattva, os pensamentos elevados, a concentração em um só ponto, o controle sobre os sentidos e aptidão para auto-observação.

सन्तोषादनुत्तमसुखलाभः ॥ ४२ ॥
Santoṣādanuttamasukhalābhaḥ ॥ 42 ॥

कायेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः ॥ ४३ ॥
Kāyendriyasiddhiraçuddhikṣayāttapasaḥ ॥ 43 ॥

स्वाध्यायादिष्टदेवता सम्प्रयोगः ॥ ४४ ॥
Svādhyāyādiṣṭevatā samprayogaḥ ॥ 44 ॥

समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात् ॥ ४५ ॥
Samādhisiddhirīçvarapraṇidhānāt ॥ 45 ॥

स्थिरसुखमासनम् ॥ ४६ ॥
Sthirasukham āsanam ॥ 46 ॥

प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्याम् ॥ ४७ ॥
Prayatnaçaithilyānantasamāpattibhyām ॥ 47 ॥

ततो द्वन्द्वानभिघातः ॥ ४८ ॥
Tato dvandvānabhighātaḥ ॥ 48 ॥

तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ॥ ४९ ॥
Tasminsati çvāsapraçvāsayorgativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ ॥ 49 ॥

बाह्याभ्यान्तरस्तम्भवृत्तिर्देशकालसंख्याभिः
परिदृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ॥ ५० ॥
Bāhyābhyāntarastambhavṛttirdeçakālasaṃkhyābhiḥ
paridṛṣṭo dīrdhasūkṣmaḥ ॥ 50 ॥

42. Do contentamento vem a obtenção da mais elevada felicidade [bem-estar].

43. *Tapas* traz a destruição das impurezas, o que leva à perfeição dos sentidos do corpo [*kāya*]. [*A realização do tapas traz inteligência corporal para o indivíduo, o que significa que ele age e se expressa com muito mais desenvoltura e espontaneidade que os demais*]

Sutra 43
Os sentidos corporais, Indriyani, são de dois tipos: Budhindriyani, ou órgãos sensoriais de percepção; e Karmendriyani, ou órgãos de ação. A mente [manas] depende dos órgãos de percepção para suas operações, mas citta projeta sua presença sobre os órgãos de ação, por onde se revela a sabedoria: vāk (voz - evidência), pāṇi (mão - imaginação), pāda (pé - sono), pāyū (ânus - inventividade), e pasthān (genitais - memória).

44. A busca do saber interior [*svādhyāya*], orientada pela presença divina, traz a integração mais elevada [*samprayoga*].

45. Da entrega ao *Īçvara*, a perfeição no samadhi.

46. Firme e confortável é a postura [*āsana*].

47. Por vir juntamente com um irrestrito relaxamento dos esforços [*prayatna*].

48. Daí não há atritos nas dualidades [*dvandva*].

49. Em seguida vem o *Pranayama*, a separação dos movimentos de inspiração e expiração.

50. O pranayama tendo as operações externa, interna e de confinamento, e sendo regulado por espaço, tempo e número, torna-se longo e curto.

बाह्याभ्यान्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः ॥ ५१॥
Bāhyābhyāntaraviṣayākṣepī caturthaḥ ॥ 51 ॥

ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् ॥ ५२॥
Tataḥ kṣīyate prakāçāvaraṇam ॥ 52 ॥

धारणासु च योग्यता मनसः ॥ ५३॥
Dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ ॥ 53 ॥

स्वविषयासम्प्रयोगे चित्तस्य स्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः ॥ ५४ ॥
Svaviṣayāsamprayoge cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇāṃ pratyāhāraḥ ॥ 54 ॥

ततः परमा वश्यतेन्द्रियाणाम् ॥ ५५॥
Tataḥ paramā vaçyatendriyāṇām ॥ 55 ॥

इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे साधननिर्देशो नाम द्वितीयः पादःसमाप्तः ॥ २॥
Iti çrīpātañjale sāṃkhyapravacane yogaçāstre sādhananirdeço nāma dvitīyaḥ pādaḥ samāptaḥ ॥ 1 ॥

Sutras II, 51 e 52
Quando cessa o movimento respiratório, após a expiração, e o ar está fora dos pulmões, se diz que o organismo está preenchido por um "sopro sutil". Esse é o momento em que, para o praticante avançado, cria-se uma forte presença do magnetismo pessoal orientado pelo "sopro" espiritual mais elevado [ātman]. É essa presença das forças de ātman que destrói a "capa de ocultamento" mencionada no sutra 52. Veja também, sobre isso, o sutra II, 6.

51. O quarto [tipo de *pranayama*] transcende a esfera do interno ou externo.

52. Isso destrói o ocultamento [*āvaraṇa*] do brilho pessoal [*prakāça*] . [*Esse ocultamento tem a natureza da ilusão, que impede a percepção da verdadeira natureza expressa pela palavra prakāça, que significa mostrar a luminosidade ou a aparência natural de si mesmo*]

53. E a mente [*manas*] está preparada para a concentração [*Dhāraṇa*].

54. Na ausência de contato com seus objetos, os sentidos buscam a natureza de citta, o que é *pratyāhāra* [recolhimento]. [*Os sentidos se voltam para dentro, em direção à sua natureza autêntica*]

55. Daí se obtém a completa subjugação dos sentidos [*indriyāṇí*].

Assim se completa o segundo capítulo, chamado de "As Instruções para o Sadhana" no tratado sobre Yoga de Çri Patañjali, na doutrina do Samkhya.

॥ विभूतिपाद ॥

Vibhūtipāda

देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ॥ १॥
Deçabandhaççittasya dhāraṇā || 1 ||

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ॥ २॥
Tatra pratyayaikatānatā dhyānam || 2 ||

तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥ ३॥
Tadevārthamātranirbhāsaṃ svarūpaçūnyamiva samādhiḥ || 3 ||

त्रयमेकत्र संयमः ॥ ४ ॥
Trayamekatra saṃyamaḥ || 4 ||

तज्जयात्प्रज्ञालोकः ॥ ५॥
Tajjayātprajñālokaḥ || 5 ||

तस्य भूमिषु विनियोगः ॥ ६॥
Tasya bhūmiṣu viniyogaḥ || 6 ||

त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः ॥ ७ ॥
Trayam antarañgam pūrvebhyaḥ || 7 ||

तदपिबहिरङ्गं निर्बीजस्य ॥ ८ ॥
Tad api bahirañgaṃ nirbījasya || 8 ||

O Capítulo dos Resultados

1. Concentração [*Dhāraṇā*] é a fixação de citta em um objeto.

2. Meditação [*Dhyānam*] é a continuidade da cognição nesse único objeto.

3. *Samādhi* é perceber-se como a própria medida do objeto, esvaziando-se de sua própria forma.

4. Estes três passos reunidos são o *Saṃyama* (meditação intensa).

5. De sua conquista se origina o mundo do conhecimento natural [*prajñaloka*].

6. Sua aplicação é gradual [por etapas].

7. Os três são *aṅgas* internos para os seus precedentes. [Angas são cada uma das oito partes que compõem a prática do Yoga. No segundo capítulo dos Sutras Patañjali descreveu os cinco primeiros angas, que são considerados "externos" por produzirem efeitos perceptíveis para quem observa o praticante].

8. Eles, porém, são *aṅgas* externos do *nirbījam* ("*sem sementes*").

Aṅga*: órgão, membro, ou qualquer parte autônoma e independente dentro de um corpo ou organismo. Em sânscrito, a formiga, cujo corpo apresenta as partes claramente separadas (cabeça, tronco, abdome, patas, antenas) é chamada* ***aṅganī*** *(tanajura). Era assim que se apelidavam também as mulheres de cintura estreita e quadris largos.*

व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ
निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः ॥ ९ ॥
Vyutthānanirodhasaṃskārayor abhibhavaprādurbhāvau
nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ || 9 ||

तस्य प्रशान्तवाहिता संस्कारात् ॥ १० ॥
Tasya praçāntavāhitā saṃskārāt || 10 ||

सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः ॥ ११ ॥
sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ || 11 ||

ततः पुनः शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकाग्रतापरिणामः ॥ १२ ॥
Tataḥ punaḥ çāntoditau tulyapratyayau
cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ || 12 ||

एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामाव्याख्याताः ॥ १३ ॥
Etena bhūtendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmāvyākhyātāḥ || 13 ||

शान्तोदिताव्यपदेश्यधर्मानुपाती धर्मी ॥ १४ ॥
Çāntoditāvyapadeçyadharmānupātī dharmī || 14 ||

क्रमान्यत्वं परिणामान्यत्वे हेतुः ॥ १५ ॥
Kramānyatvaṃ pariṇāmānyatve hetuḥ || 15 ||

परिणामत्रयसंयमादतीतानागतज्ञानम् ॥ १६ ॥
Pariṇāmatrayasaṃyamādatītānāgatajñānam || 16 ||

Sutra III, 9
A primeira transformação de citta - Samadhi.

9. A transformação [de citta] pela prática do nirodha (recolhimento das vrttis) é a conexão de citta aos momentos em que ocorre esse nirodha, ou seja, seu fortalecimento e enfraquecimento na prática freqüente [*saṃskāra*] do nirodha e da dispersão [*vyutthāna*]. [*Esta transformação é viabilizada pelo Samadhi*]

10. Sua tendência à tranqüilidade advém do *saṃskāra* [hábito].

Sutra III, 11
A segunda transformação de citta - Dhyana.

11. A transformação de citta pela prática do Samadhi é a destruição e o ressurgimento da concentração num único ponto [*ekāgrata*] e da distração [*sarvārtha*]. [*Esta transformação é viabilizada durante Dhyana*]

Sutra III, 12
A terceira transformação de citta - Dharana.

12. Daí, mais uma vez, a transformação de citta pela prática da concentração num único ponto [*ekagrata*] é a percepção clara e diferenciada [*pratyaya*] e a identificação genérica [*tulya*] naquilo que é indistinto [*çānta*] e no que é destacado [*udita*]. [*Esta transformação é viabilizada por Dharana*]

13. Assim se explica [*vyākhyāta*] a transformação de estado [*avastha*] e de comportamento [*dharma lakṣana*] nos elementos e nos órgãos. [*Patañjali preocupa-se em precisar a origem das transformações físicas e psíquicas que acontecem no organismo do praticante de Yoga. Todas elas são conseqüência das transformações da condição de citta durante a prática do samyama*].

Sutras III, 14-15
A diferença entre as distintas transformações não pode ser percebida senão pela maneira como acontecem por isso não importa qual delas opera, mas sim os resultados que são percebidos, e que passam a ser descritos a partir do sutra 16.

14. É uma condição decorrente de modos de ser que não poderiam ser descritos como indistinto [*çānta*] ou destacado [*udita*].

15. As causas das diferenças nas transformações de citta são as diferenças de método [*krama*].

16. Da meditação intensa [*saṃyama*] sobre a tripla transformação [*pariṇāma*] de citta, surge o conhecimento do passado e do futuro.

शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात्संकस्तत्प्रविभागसंयमात् सर्वभूतरूतज्ञानम् ॥ १७ ॥

Çabdārthapratyayānām itaretarādhyāsātsaṃkas tatpravibhāgasaṃyamāt sarvabhūtarūtajñānam || 17 ||

संस्कारसाक्षात्करणात्पूर्वजातिज्ञानम् ॥ १८ ॥

Saṃskārasākṣātkaraṇāt pūrvajātijñānam || 18 ||

प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम् ॥ १९ ॥

Pratyayasya paracittajñānam || 19 ||

न च तत्सालम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात ॥ २० ॥

Na ca tatsālambanaṃ tasyāviṣayībhūtatvāt || 20 ||

कायरूपसंयमात्तद्ग्राह्यशक्तिस्तम्भे चक्षुःप्रकाशासंप्रयोगेऽन्तर्धानम् ॥ २१ ॥

Kāyarūpasaṃyamāt tadgrāhyaçaktistambhe cakṣuḥprakāçāsaṃprayoge' ntardhānam || 21 ||

एतेन शब्दाद्यन्तर्धानमुक्तम् ॥ २२ ॥

Etena çabdādyantardhānam uktam || 22 ||

सोपक्रमं निरूपक्रमं च कर्म तत्संयमादपरान्त ज्ञानमरिष्टेभ्यो वा ॥ २३ ॥

Sopakramaṃ nirūpakramaṃ ca karma tat saṃyamād aparānta jñānam ariṣṭebhyo vā || 23 ||

मैत्र्यादिषु बलानि ॥ २४ ॥

Maitryādiṣu balāni || 24 ||

Uma série de resultados são apresentados para a prática do samyama. A cada resultado está associada uma força ou habilidade psíquica, chamada siddhi. Todos os siddhis são meros indicadores de transformações interiores obtidas pelo exercício da meditação intensa (samyama). A meditação é a integração da mente do yoguim ao objeto de sua meditação.

17. O som da palavra, seu objeto e sua idéia confundem-se na mente; do *saṃyama* sobre suas diferenciações [*pravibhāga*] vem o conhecimento das vozes de todos os seres viventes.

18. Da observação direta dos *samskāras*, provem o conhecimento das vidas passadas.

19. [Da observação direta] das idéias, o conhecimento proveniente de outros cittas.

20. E não está relacionado a isso o que é proveniente de sua mera existência mundana. [*O autor deixa claro neste sutra que o disposto na frase anterior se refere ao conhecimento derivado dos núcleos espirituais nas mentes alheias, e não das idéias traduzidas por suas limitadas personalidades materiais. Trata-se, naturalmente, de uma comunicação com citta, indiretamente, através do contato com as idéias de um outro indivíduo.*]

21. Do samyama sobre a forma do corpo provem a suspensão da capacidade de captação, pela combinação da imagem com os olhos, e [portanto] o seu desaparecimento.

22. Da mesma forma se descreve o desaparecimento das palavras, etc.

23 O karma atua com rapidez ou com lentidão. Do samyama sobre isso, ou sobre os sinais de degeneração do corpo, vem o conhecimento da morte [*aparānta*].

24. Sobre a amizade, etc., as respectivas forças.

बलेषु हस्तिबलादीनि ॥ २५ ॥
Baleṣu hastibalādīni ॥ 25 ॥

प्रवृत्त्यालोकन्यासात्सूक्ष्मव्यवहितविप्रकृष्टज्ञानम् ॥ २६ ॥
Pravṛttyālokanyāsātsūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭajñānam ॥ 26 ॥

भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ॥ २७ ॥
Bhuvanajñānaṃ sūrye saṃyamāt ॥ 27 ॥

चन्द्रे ताराव्यूहज्ञानम् ॥ २८ ॥
Candre tārāvyūhajñānam ॥ 28 ॥

ध्रुवे तद्गतिज्ञानम् ॥ २९ ॥
Dhruve tadgatijñānam ॥ 29 ॥

नाभिचक्रे कायव्यूहज्ञानम् ॥ ३० ॥
Nābhicakre kāyavyūhajñānam ॥ 30 ॥

कण्ठकूपे क्षुत्पिपासानिवृत्तिः ॥ ३१ ॥
Kaṇṭhakūpe kṣutpipāsānivṛttiḥ ॥ 31 ॥

कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ॥ ३२ ॥
Kūrmanāḍyāṃ sthairyam ॥ 32 ॥

25. Sobre as forças, as forças do elefante, etc.

26. Através da aplicação sobre a manifestação objetiva, o conhecimento do sutil, o oculto e o distante.

27. O conhecimento do universo vem do *samyama* sobre o Sol.

28. Sobre a Lua, o conhecimento da organização das estrelas.

29. Sobre a Estrela Polar, o conhecimento do seu movimento [das estrelas]. [*Pois as estrelas parecem girar ao redor da Estrela Polar*].

30. Sobre o chakra do umbigo, o conhecimento sobre a organização do corpo.

31. Sobre o "pomo de Adão", o fim da manifestação [*vṛttí*] da fome e da sede.

32. Sobre o Kūrmanāḍi (o "canal da tartaruga" na anatomia sutil), a firmeza. [*A firmeza do corpo e do caráter individual*]

मूर्धज्योतिषि सिद्धदर्शनम् ॥ ३३ ॥
Mūrdhajyotiṣi siddhadarçanam || 33 ||

प्रातिभाद्वा सर्वम् ॥ ३४ ॥
Prātibhād vā sarvam || 34 ||

हृदये चित्तसंवित् ॥ ३५ ॥
Hṛdaye cittasaṃvit || 35 ||

सत्त्वपुरुषयोरत्यन्तासंकीर्णयोः प्रत्ययाविशेषो भोगः परार्थत्वात्स्वार्थसंयमात्पुरुषज्ञानम् ॥ ३६ ॥
Sattvapuruṣayoratyantāsaṃkīrṇayoḥ pratyayāviçeṣo bhogaḥ parārtthatvāt svārthasaṃyamātpuruṣajñānam || 36 ||

ततः प्रतिभश्रावण वेदनादार्शास्वादवार्ता जायन्ते ॥ ३७ ॥
Tataḥ pratibhaçrāvaṇa vedanādarçāsvādavārtā jāyante || 37 ||

ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः ॥ ३८ ॥
Te samādhāv upasargā vyutthāne siddhayaḥ || 38 ||

बन्धकारणशैथिल्यात्प्रचारसंवेदनाच्चित्तस्य परशरीरावेषः ॥ ३९ ॥
Bandhakāraṇaçaithilyātpracārasaṃvedanāc ca cittasya paraçarīrāveṣaḥ || 39 ||

33. Sobre o brilho [*jyotis*] da cabeça, a visão dos *siddhas*. [*O brilho da cabeça mencionado aqui é a cintilação das forças psíquicas nos centros de atividade que se situam na cabeça - o que inclui alguns chakras. A meditação sobre essas forças traria uma visão clarividente ao Yoguim. Os siddhas são os indivíduos dotados de poderes psíquicos como esses descritos nos Sutras*].

Esta figura com doze pétalas representa o chakra do coração, chamado de anahata. O mantra Yam ressoa em seu centro.

34. Do conhecimento intuitivo [*prātibha*], tudo [se conhece].

35. Sobre o coração, o reconhecimento de *citta*.

36. *Sattva* e *Puruṣa* são extremamente diferentes; o entendimento da inseparatividade de ambos é a experiência baseada na existência de *Sattva* pelo interesse de outro; do *saṃyama* sobre o auto-interesse vem o conhecimento de *Puruṣa*.

37. Daí nascem o brilho da inteligência, a audição superior, o tato sutil, a vidência, o paladar sutil e o olfato sutil.

38. Estes *siddhis* são obstáculos ao *samādhi* e são a perfeição da mente exterior.

39. Do afrouxamento do "agente amarrador" [*bandha kāraṇa*] e do aprendizado sobre o modo de manifestação da individualidade [*pracāra*] de citta, [se obtem a técnica para] a entrada nos outros corpos.

Sutra III, 39

Esse "agente amarrador" é constituido pelas forças que emanam de citta através das suas manifestações materiais [vṛttis], e que prendem citta firmemente ao corpo, como se fossem um cordão. Alguns livros fazem referência a ele como "cordão de prata", que não deve ser confundido com o fio de prata que representa o antahkarana.

उदानजयाज्जलपंककण्टकादिष्वसङ्ग उत्क्रान्तिश्च ॥ ४० ॥
Udānajayājjalapaṃkakaṇṭakādiṣvasaṃga utkrāntiçca ॥ 40 ॥

समानजयाज्ज्वलनम् ॥ ४१ ॥
Samānajayājjvalanam ॥ 41 ॥

श्रोत्राकाशयोः सम्बन्धसंयमाद्दिव्यं श्रोत्रम् ॥ ४२ ॥
Çrotrākāçayoḥ sambandhasaṃyamāddivyaṃ çrotram ॥ 42 ॥

कायाकाशयोः
सम्बन्धसंयमाल्लघुतूलसमापत्तेश्चाकाशगमनम् ॥ ४३ ॥
Kāyākāçayoḥ
sambandhasaṃyamāllaghutūlasamāpatteççākāçagamanam ॥ 43 ॥

बहिरकल्पिता वृत्तिर्महाविदेहा ततः प्रकाशावरणक्षयः ॥ ४४ ॥
Bahirakalpitā vṛttirmahāvidehā tataḥ prakāçāvaraṇakṣayaḥ ॥ 44 ॥

स्थूलस्वरूपसूक्ष्मान्वयार्थवत्त्वसंयमाद्भूतजयः ॥ ४५ ॥
Sthūlasvarūpasūkṣmānvayārthavattvasaṃyamād bhūtajayaḥ ॥ 45 ॥

ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसम्पत्तद्धर्मानभिघातश्च ॥ ४६ ॥
Tato'ṇimādiprādurbhāvaḥ kāyasampattaddharmānabhighātaçca ॥ 46 ॥

रूपलावण्यबलवज्रसंहननत्वानि कायसम्पत् ॥ ४७ ॥
Rūpalāvaṇyabalavajrasaṃhananatvāni kāyasampat ॥ 47 ॥

ग्रहणस्वरूपास्मितान्वयार्थवत्त्वसंयमादिन्द्रियजयः ॥ ४८ ॥
Grahaṇasvarūpāsmitānvayārthavattvasaṃyamādindriyajayaḥ ॥ 48 ॥

40. Pelo domínio sobre *udana*; se evita afundar nas águas, na lama, nos espinhos, etc., e [se aprende] a levitação. [*Udana é composto pelo prefixo "ut", que significa "para cima", e representa as forças sutis que arrastam a matéria para o alto, contra as forças da gravidade*]

Sutra III, 41

Em algumas versões este sutra aparece como: || Samānajayāt prajvalanam || o que seria traduzido assim: "Da conquista de Samana, provem o tornar-se incandescente". Uma das provas "de fogo" para os yoguins do norte da Índia é a de cobrir suas costas com um manto de tecido encharcado das águas geladas de algum lago das montanhas. Entre as neves eternas dos Himalaias, eles precisam provar seu controle sobre o samana produzindo calor com seu próprio corpo e provocando a evaporação da umidade do tecido até que esteja totalmente seco. Se diz que alguns yoguins conseguem essa proeza em poucos segundos, durante os quais ficam envoltos por uma densa nuvem de evaporação.

41. Da conquista de *Samāna*, vem o fogo. [*Esse sopro vital é o responsável pela distribuição de forças para todo o corpo. Os antigos mestres descobriram que poderiam controlar o calor de seu corpo quando aprendiam a identificar e controlar Samana. Algumas técnicas foram desenvolvidas até mesmo para produzir labaredas no próprio corpo, sem produzir queimaduras*]

42. Do *saṃyama* sobre a relação entre a audição e o *akāçam*, vem a audição espiritual;

43. Do *saṃyama* sobre a relação entre o corpo e o *akāçam*, e pela obtenção da leveza do algodão, vem a movimentação através do Espaço.

44. Daí, a destruição dos obstáculos ao brilho pessoal é [feita pela] exteriorização espontânea do aspecto incorpóreo das *vṛttis* [de citta].

Sutra III, 44

Para a expressão "brilho pessoal" veja o sutra II, 52. Os siddhis revelam facetas de citta que normalmente ficam ocultas pela natureza grosseira das forças materiais.

45. Do *samyama* sobre o grosseiro, o manifestativo, o sutil, o correlativo e o funcional, vem o domínio sobre os elementos [*bhūta*].

46. Daí vem a capacidade de diminuição, etc., as perfeições do corpo, e também a não-obstrução à condição espiritual manifestada [*dharma*].

47. Beleza, charme, força, e a firmeza de um diamante são as perfeições do corpo.

48. Do *samyama* sobre a ação, natureza real, egoidade, correlação e propósito, vem o domínio sobre os órgãos sensoriais.

ततो मनोजवित्वं विकरणभावः प्रधानजयश्च ॥ ४९ ॥
Tato manojavitvaṃ vikaraṇabhāvaḥ pradhānajayaçca ॥ 49 ॥

सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रस्यसर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञातृत्वं च ॥ ५० ॥
Sattvapuruṣānyatākhyātimātrasya sarvabhāvādhiṣṭhātṛtvaṃ sarvajñātṛtvaṃ ca ॥ 50 ॥

तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्यम् ॥ ५१ ॥
Tadvairāgyād api doṣabījakṣaye kaivalyam ॥ 51 ॥

स्थान्युपनिमन्त्रणे सङ्गस्मयाकरण पुनरनिष्टप्रसंगात् ॥ ५२ ॥
Sthānyupanimantraṇe saṃgasmayākaraṇa punar aniṣṭaprasaṃgāt ॥ 52 ॥

क्षण तत्क्रमयोः संयमाद्विवेकजं ज्ञानम् ॥ ५३ ॥
Kṣaṇa tat kramayoḥ saṃyamād vivekajaṃ jñānam ॥ 53 ॥

जातिलक्षणदेशैरन्यतानवच्छेदात्तुल्ययोस्ततः प्रतिपत्तिः ॥ ५४ ॥
Jātilakṣaṇadeçair anyatānavacchedāt tulyayos tataḥ pratipattiḥ ॥ 54 ॥

तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् ॥ ५५ ॥
Tārakaṃ sarvaviṣayaṃ sarvathāviṣayamakramaṃ ceti vivekajaṃ jṇānam ॥ 55 ॥

सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम् ॥ ५६ ॥
Sattvapuruṣayoḥ çuddhisāmye kaivalyam ॥ 56 ॥

इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे विभूतिपादस्तृतीयः समाप्तः ॥ ३ ॥
Iti çrīpātañjale sāṃkhyapravacane yogaçāstre vibhūtipādastṛtīyaḥ samāptaḥ ॥ 1 ॥

49. Daí vem a velocidade do pensamento, o conhecimento sem uso dos sentidos e o controle sobre *pradhana.*

50. [Como atributo] da completa [*mātra*] percepção da diferença entre sattva e puruṣa há a maturação proveniente do conhecimento pleno [*sarvajña*] e a maturação proveniente da ascensão para uma existência plena [*sarvabhāva*].

51. Do desapego até mesmo disso [dessa maturação], na destruição da semente do mal [*doṣa*] surge o *Kaivalyam*. [*veja também o sutra 56, abaixo*]

52. No entanto, da inclinação ao indesejável vem uma falta de ação cheia de orgulho quando há a convocação de quem ocupa posição mais elevada.

53. Do *saṃyama* sobre o momento e sua sucessão vem o conhecimento que nasce do discernimento.

54. Daí vem a capacidade de distinguir duas coisas similares mesmo quando parecem iguais em razão de ausência de diferenciação por espécie, características e posição.

55. O conhecimento oriundo do discernimento pertence às estrelas [*tāraka*], alcança todos os objetos, alcança todas as condições e não depende do tempo.

56. Da coincidência da pureza tanto de *sattva* quanto de *Puruṣa* surge *kaivalyam*.

Assim se completa o terceiro capítulo, chamado "Vibhuti" no tratado sobre Yoga de Çri Patañjali, na doutrina do Samkhya.

॥ कैवल्यपाद ॥

Kaivalyapāda

जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिजाः सिद्धयः ॥ १॥
Janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ ॥ 1 ॥

जात्यन्तरपरिणामः प्रकृत्यापूरात् ॥ २॥
Jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt ॥ 2 ॥

निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत् ॥ ३॥
Nimittamaprayojakaṃ prakṛtīnāṃ varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat ॥ 3 ॥

निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात् ॥ ४ ॥
Nirmāṇacittāny asmitāmātrāt ॥ 4 ॥

प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम ॥ ५॥
Pravṛttibhede prayojakaṃ cittamekamanekeṣām ॥ 5 ॥

तत्र ध्यानजमनाशयम् ॥ ६॥
Tatra dhyānajamanāçayam ॥ 6 ॥

कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ॥ ७ ॥
Karmāçuklākṛṣṇaṃ yoginastrividhamitareṣām ॥ 7 ॥

ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् ॥ ८ ॥
Tatas tadvipākānuguṇānām evābhivyaktir vāsanānām ॥ 8 ॥

O Capítulo do Isolamento

Sutra IV, 1

Os siddhis, que foram descritos no capítulo anterior, são o resultado da movimentação de forças oriundas do inconsciente (citiçakti - veja sutra IV, 34). Eles são também as causas operativas do pariṇāma. *Podem ser acionados de diversas maneiras, conforme descrito neste sutra, mas também ocorrem espontaneamente na matéria fundamental, a* Prakṛtī, *(conforme sutra IV, 2). Nesta última hipótese esses siddhis não são decorrência das ações (karman) nem estão sujeitos a elas.*

1. Os siddhis podem ser alcançados por nascimento, por ervas medicinais [*oṣadhi*], por mantras, pelo *Tapas* ou por *Samādhi*.

2. A transformação [*pariṇāma*] (que leva a) outro nascimento provém de excessos em *Prakṛtī*.

3. A característica de *Prakṛtī*, por conseqüência, é ser tão sem resultados [*aprayojaka*] quanto quem põe agricultores numa encosta erodida.

4. Os cittas criados pela mente [*nirmāṇa*] surgem do que é desvinculado [*amātra*] da egoidade [*asmita*].

5. Um único citta dentre muitos é aquele que promove [*prayojaka*] uma ruptura no impulso das *vṛttis*.

6. Ali está o coração da mente [*manas*], que nasce da meditação [*Dhyāna*].

7. Nem brilhantes nem obscuras são as ações dos yoguins. De três modos são as dos outros. [*As ações movidas pelos estímulos mundanos estão sujeitas às qualidades (guṇas) próprias da matéria*].

8. São, portanto, quando amadurecem, a manifestação das inclinações [*vāsanās*] correspondentes às qualidades [*guṇa*] de cada um. [*Os vāsanās são pensamentos comuns, orientados por desejos e não originados da inspiração de citta (não espiritualizados), que se baseiam na memória e são movidos pelos saṃskāras.*]

Sutra IV, 4 a 6

A mente é o instrumento da ação consciente. No entanto, pode nos levar a agir movidos por vontades que não são nossas. Para nos tornarmos donos de nossas próprias ações precisamos descobrir o verdadeiro "eu" (citta) que anima nossa mente. Ao realizar a meditação proposta pelo sistema do yoga, desenvolvemos nossa verdadeira identidade, descobrimos o coração de nossa mente, o centro espiritual de nossa alma e de nossos atos.

जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यस्मृति संस्कारयोरेकरूपत्वात् ॥ ९ ॥
Jātideçakālavyavahitānāmapyānantarya
smṛtisaṃskārayor ekarūpatvāt ॥ 9 ॥

तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् ॥ १० ॥
Tāsām anāditvaṃ cāçiṣo nityatvāt ॥ 10 ॥

हेतुफलाश्रयालम्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ॥ ११ ॥
Hetuphalāçrayālambanaiḥ saṃgṛhītatvādeṣāmabhāve -
tadabhāvaḥ ॥ 11 ॥

अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् ॥ १२ ॥
Atītānāgataṃ svarūpato'styadhvabhedāddharmāṇām ॥ 12 ॥

ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः ॥ १३ ॥
Te vyaktasūkṣmā guṇātmānaḥ ॥ 13 ॥

परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् ॥ १४ ॥
Pariṇāmaikatvād vastutattvam ॥ 14 ॥

वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः ॥ १५ ॥
Vastusāmye cittabhedāttayor vibhaktaḥ panthāḥ ॥ 15 ॥

न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ॥ १६ ॥
Na caikacittatantraṃ vastu tadapramāṇakaṃ tadā kiṃ syāt ॥ 16 ॥

तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् ॥ १७ ॥
Taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñātājñātam ॥ 17 ॥

9. Ainda que se diferenciem nos tipos, no espaço e no tempo, os *vāsanās* vão se sucedendo da mesma forma que os saṃskāras e a memória.

Sutra IV, 10

A idéia de eternidade expressa pela palavra anāditva implica na ausência de um início conhecido, mas não significa que não possa terminar.

10. E sua evocação [dos *vāsanās*, pelos *saṃskāras* e pela memória] nunca teve um princípio [*anāditva*], em razão de ser contínua [ou seja, *eterna*].

11. A relação de proximidade entre causa e frutos produz uma forte dependência da qual decorre o fato de que se não existem estes [os "frutos", os *vāsanās*] é porque também não existe aquele [o conjunto dos *saṃskāras* e a memória].

Sutra IV, 11 e 12

Os pensamentos mundanos ocupam cada vez mais a nossa mente, pois prendem-se à nossa memória, determinando como entendemos o nosso passado, e também aos nossos hábitos, criando uma linha de dependência para nossos atos futuros.

O futuro e o passado se revelam apenas através das ações realizadas no mundo material, e sua qualidade depende da identidade ou dissemelhança que mantêm com a condição natural, dharma, de citta.

12. Passado e Futuro existem, à sua maneira peculiar, [apenas] como uma ruptura no curso de realização dos *dharmas.*

13. [Essas condições] são visíveis ou sutis, com a mesma natureza dos gunas (qualidades da matéria).

14. A aparência externa exibida pelas coisas é produto de uma série única de transformações (evolução).

15. Se um mesmo objeto é percebido de maneiras diversas, é porque os cittas são muito diversificados.

16. A aparência do objeto, no entanto, não é a elaboração [*tantra*] de um único citta, pois o que seria ele então se não estivesse sendo percebido?

17. As aparências são conhecidas [*jñāta*] ou desconhecidas de citta, conforme o colorido que lhe imprimem. [*Este sutra explica, em seu estilo conciso, que a percepção do mundo por citta não acontece pela identificação consciente e intelectual de características distintivas dos objetos. Ela é, na verdade, vivencial. Citta se identifica com o próprio objeto, tornando-se ele mesmo, incorporando o seu colorido, ou seja, suas características diferenciais.*]

सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ॥ १८ ॥
Sadā jñātāç cittavṛttayas tatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt ॥ 18 ॥

न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ॥ १९ ॥
Na tatsvābhāsaṃ dṛçyatvāt ॥ 19 ॥

एकसमये चोभयानवधारणम् ॥ २० ॥
Ekasamaye cobhayānavadhāraṇam ॥ 20 ॥

चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसंकरश्च ॥ २१ ॥
Cittāntaradṛçye buddhibuddheratipasāṅgaḥ smṛtisaṃkaraçca ॥ 21 ॥

चितेरप्रतिसङ्क्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् ॥ २२ ॥
Citterapratisaṅkramāyāstadākārāpattau svabuddhisaṃvedanam ॥ 22 ॥

द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ॥ २३ ॥
Draṣṭṛdṛçyoparaktaṃ cittaṃ sarvātham ॥ 23 ॥

तदसंख्यवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् ॥ २४ ॥
Tadasaṃkhyavāsanābhiç citram api parārthaṃ saṃhatyakāritvāt ॥ 24 ॥

विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः ॥ २५ ॥
Viçeṣadarçina ātmabhāvabhavanāvinivṛttiḥ ॥ 25 ॥

तदा विवेकनिम्नं कैवल्यप्राग्भारं चित्तम् ॥ २६ ॥
Tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam ॥ 26 ॥

तच्छिद्रेषु प्रत्ययान्तराणि संस्कारेभ्यः ॥ २७ ॥
Tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ ॥ 27 ॥

Sutra IV, 18 a 23

Esses sutras entranham uma discussão de ordem metafísica: se existe apenas uma existência universal, da qual citta é a expressão limitada, como ela poderia perceber a sua própria existência? Será que citta percebe a sua própria presença em outro citta? Será que existe a possibilidade de um citta sequer perceber a manifestação de outro?

A resposta apresentada por Patañjali é simples: Não há percepção consciente de citta por outro citta, mas apenas a visão de suas projeções (vṛttis). Citta percebe sua própria presença no mundo na forma de uma vivência, um sentimento inconsciente de sua identidade com o todo. Mas isso só acontece quando aprende a distinguir entre o colorido que expressa a sua própria natureza essencial e aquele que revela as expressões imperfeitas dos pensamentos sobre a matéria.

18. As *vṛttis* de citta são sempre conhecidas do Purusha, pois não sofrem transformações.

19. Citta não tem expressão própria [*svābhāṣa*], pois [para isso] ele precisaria ter visibilidade [*dṛçyatva - isto significa que se tornaria um objeto de percepção, podendo ser conhecido conscientemente por outro citta*].

20. E citta não pode concentrar-se em duplicidade, num único momento [*samaye*].

21. Na visão de citta por um outro citta, haveria uma confusão entre o percebedor e o que deve ser percebido, e se confundiriam também as memórias.

22. Então, a partir da interrupção da intensa movimentação do "pensar" [*cittí*] de *citta*, [surge] a vivência da percepção de si mesmo [*svabuddhí*], na transição para uma condição ativa.

23. O colorido tanto no observador quanto no observado, é *citta*, em sua totalidade.

24. Porém, matizado por inumeráveis pensamentos materiais [*vāsanās*], [*citta*] pode multiplicar atividades orientado para objetivos que não são seus.

25. Ao procurar pela diferença (individualidade), cessa [para o yoguim] a [percepção da] existência material, porque atman se manifesta.

26. Citta, então, tendendo ao discernimento, gravita em direção ao isolamento espiritual [*Kaivalyam*].

27. Nas falhas desse procedimento, em decorrência dos hábitos [*Saṃskāra*], outras convicções ainda se manifestam.

हानमेषां क्लेशवदुक्तम् ॥ २८ ॥
Hānameṣāṃ kleçavad uktam ॥ 28 ॥

प्रसंख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकख्यातिर्धर्ममेघः समाधिः ॥ २९ ॥
Prasaṃkhyāne'pyakusīdasya sarvathā vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhiḥ ॥ 29 ॥

ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः ॥ ३० ॥
Tataḥ kleçakarmanivṛttiḥ ॥ 30 ॥

तदा सर्ववरणमलापेतस्य ज्ञानस्यानन्त्याज्ज्ञेयमल्पम् ॥ ३१ ॥
Tadā sarvavaraṇamalāpetasya jñānasyānantyājjñeyam alpam ॥ 31 ॥

ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम् ॥ ३२ ॥
Tataḥ kṛtārthānāṃ pariṇāmakramasamāptir guṇānām ॥ 32 ॥

क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राह्यः क्रमः ॥ ३३ ॥
Kṣaṇapratiyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ ॥ 33 ॥

पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ॥ ३४ ॥
Puruṣārthaçūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃsvarūpapratiṣṭhā vā citiçaktir iti ॥ 34 ॥

इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे चतुर्थः कैवल्यपादः समाप्तः ॥ ४ ॥
Iti çrīpātañjale sāṃkhyapravacane yogaçāstre caturthaḥ kaivalyapādaḥ samāptaḥ ॥ 1 ॥

28. É ensinado que a sua destruição se faz como a destruição dos *kleças* (perturbações). [*Ver sutras II, 10 e 11*]

29. Para quem age com discernimento e desiste de receber as mais elevadas recompensas por seus méritos, há o Samadhi da Nuvem do Dharma.

Sutra IV, 29
O Samadhi da Nuvem do Dharma é a condição em que o praticante vai além da integração "observador-objeto" e se integra à totalidade dos objetos ao seu redor. Percebe então sua própria presença espiritual em todos e em cada um deles. Isso é o mesmo que dizer que a sua condição espiritual [dharma] se projeta ao seu redor de maneira difusa e indistinta, como se fosse uma delicada nuvem do dharma.
Nessa condição nada mais resta para ser observado pois tudo se converteu no próprio observador. A percepção de que não há o "outro", mas apenas o "eu", produz a sensação do isolamento [Kaivalyam], verdadeiro objetivo da prática do Yoga darçana.

30. Daí a introversão [*nivṛttí*] das ações ligadas às perturbações.

31. Então, devido à infinitude do conhecimento que foi libertado de todas as impurezas superficiais, torna-se pouco o que resta para ser conhecido.

32. Então tendo os *guṇas* alcançado seus objetivos evolutivos, encerra-se a marcha das transformações.

33. Essa marcha já não mais aprisiona, mas liberta o praticante das transformações e da morte, pois integra a totalidade dos momentos [num só momento].

34. O Kaivalya é o estado que se segue ao retorno dos gunas ao seu estado original por estarem esvaziados da presença e do interesse do Purusha, ou se diz que se estabelece em sua natureza autêntica a força [que existe] em *cit* (o espírito por trás da mente). [*O pensamento, ou melhor, as raízes espirituais do pensamento prescindem, nesse estágio final, de qualquer veículo material para se manifestar, pois atuam em sua natureza original - integradas ao pensamento divino*].

Sutra IV, 34
Esta frase final encerra os Sutras declarando que as qualidades da matéria [guṇa] retornam ao seu estado de latência para aquele em quem o modo de pensar de citta se torna um hábito predominante. Não há mais a necessidade de suporte material para a mente, e o indivíduo está plenamente integrado ao todo da natureza manifestada. Isto, em suma, é o Kaivalyam.

Assim se completa o quarto capítulo, chamado "Kaivalya" no tratado sobre Yoga de Çri Patañjali, na doutrina do Samkhya.

Convenções adotadas nesta tradução

No texto da tradução adotamos as seguintes convenções para o uso de parênteses e colchetes:

1. Aparecem entre colchetes:

- Italizada: A forma sânscrita do termo que foi traduzido para o português, grafada para que se identifique a que palavra a tradução se refere.
- Normal: Um complemento do texto (inexistente no original) que acrescentamos com a finalidade de facilitar a leitura na tradução.
- Italizados: Quaisquer comentários elucidativos que consideramos úteis para apresentar ao final da frase.

2. Aparecem entre parênteses:

- Normal: A explicação de algum conceito obscuro que caberia elucidar dentro do próprio corpo do texto.
- Normal: A forma traduzida de algum termo mantido em sânscrito masmo na frase traduzida. Algumas palavras sânscritas preferimos manter na forma original, em razão de possíveis confusões que a tradução poderia gerar.

Apêndices

Apêndice A
O Sânscrito e a Evolução do Yoga

O Sânscrito é uma língua da família indo-européia, que era utilizada na Antigüidade entre os povos do norte da Índia. Teria sido trazida por povos nômades que gradualmente se estabeleceram por toda aquela região, provenientes talvez da Ásia Central ou do Planalto Iraniano. Esses nômades (integrantes de um conjunto de povos identificados como "indo-europeus"), conviveram com os sumerianos e com uma civilização que viveu no Vale do Rio Indo, em épocas tão remotas quanto o terceiro e o quarto milênios antes de nossa Era. Esse povo utilizava a língua Védica – uma forma anterior do Sânscrito – como língua da casta sacerdotal e essa mesma utilização também foi adotada para o Sânscrito.

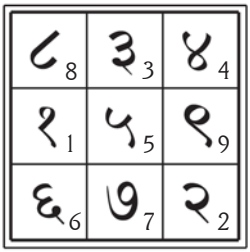
O vocabulário sânscrito deriva em grande parte da língua védica, assim como sua gramática, somadas muitas contribuições das línguas mais antigas do sul da Índia. O nome "Sânscrito" significa "bem feito", indicando que se tratava de uma língua cuja forma era considerada perfeita, e que portanto deveria

ser preservada livre de modificações. Por essa razão, talvez, foi contemplada com a composição da mais completa gramática de que se tem notícia na Antiguidade – a Ashtadhyayi, composta por Panini. A língua conhecida como Sânscrito Clássico surge precisamente com a composição dessa gramática.

A população em geral falava uma linguagem mais simples, derivada do Indo-Iraniano, conhecida como Vyavahara ("*comum*"). Embora o Sânscrito também tenha sido utilizado por alguns grupos sociais como língua de uso diário, sua utilização principal era destinada à prática do ritual, na condição de língua sagrada. Nesse sentido, havia mesmo quem defendesse que sua utilização era direito exclusivo da casta sacerdotal, os brahmanes.

A preocupação com a linguagem permeia todo o pensamento indiano. O deus que representa a força criadora do Universo, Brahma, é chamado de *akṣaraḥ* que em sânscrito significa "indestrutível" mas também é a designação para "sílaba". A literatura védica, em sua última fase, constrói o conceito de que o Universo é criado e sustentado pela palavra, representada por Brahma. Por essa tese, nada existe antes de ser criada a possibilidade da percepção. Assim, quando se estabelece a Cultura Sânscrita, já está madura a idéia de que o Universo é a matriz do processo cognitivo. O primeiro sinal de manifestação do Cosmo é o surgimento do princípio da percepção (buddhi), que surge antes mesmo de haver um "eu" que possa perceber, ou um objeto para ser percebido.

No Krishna Dharana Yantra, uma figura ritual que se acreditava ter o poder de guardar as forças de Krishna, os elementos de poder são as sílabas ali desenhadas. A combinação das forças de cada uma das sílabas, como mantras que expressavam as forças da própria divindade, trazia a graça da presença divina para junto do seu usuário. Essa magia só era possível em razão do próprio caráter mágico da língua sânscrita.



Uma obra sânscrita recente, o Gaṇita Kaumudi, de meados do século XIV, trata extensamente dos quadrados mágicos (como o que reproduzimos acima, em que cada linha soma 15). Essas figuras aliavam o poder mágico das sílabas, com a força dos números, da geometria e dos princípios psíquicos que animam os corpos. Eram utilizados com finalidades terapêuticas. A meditação sobre este que reproduzimos, por exemplo, trazia de volta pessoas que estivessem longe.

Nos textos conhecidos como upanishadas, se diz que Brahma reside dentro do coração. Brahma é a palavra original, é a sílaba indestrutível, mas é também o Eu dentro de cada um de nós. Quem reconhece que Brahma é a origem de tudo e que Brahma também é o observador que reside dentro de nós mesmos, está pronto para ser iluminado pela luz da verdade. Esse é o espírito que transparece nos últimos tempos da Cultura Védica, que sai de uma condição inicial marcadamente ritualista para uma condição que gradualmente leva ao místico e filosófico.

Essa evolução se pauta numa relação muito forte com a palavra e a linguagem. Uma relação tão intensa que leva à crença de que não é possível existir a vida sem a presença poderosa da palavra – o mantra. Cada momento importante do ritual ou mesmo da vida mundana precisa ser fixado ou ativado por um mantra – uma sílaba, palavra ou discurso com o poder de transformar em presença real o que de outra forma seria apenas um desejo não realizado.

Se é o mantra que dá vida ao mundo, o pensador sânscrito pode afirmar que já não nos relacionamos com os objetos ou fenômenos materiais, mas sim com o discurso que sobrepusemos a eles. Mais do que isso, nem sequer somos capazes de perceber a verdadeira natureza material, pois alcançamos apenas as palavras-força que lançamos no mundo ao nosso redor, e em cuja rede construímos um mundo discursivo que acreditamos ter existência real.

À imagem de um mundo natural, o hindu associou, portanto a idéia de que tudo não passa de uma ilusão como aquela

produzida por uma narrativa, que nos faz enxergar uma paisagem que só existe em palavras. E, no entanto, acabamos por acreditar que estamos lidando com objetos que existem de verdade. Isto é Maya, a grande ilusão.

Todos esses conceitos surgem, evoluem e amadurecem dentro do contexto da literatura sânscrita. As primeiras composições dessa literatura são consideradas como revelações trazidas por nossos antepassados. Por milhares de anos essa Cultura vem produzindo obras consideradas como revelações. As mais antigas produziram uma tradição associada aos textos védicos, formando a "çruti" ("aquilo que se ouviu") enquanto as mais recentes revelações foram dotadas de um perfil mais místico do que ritualista, e constituíram uma espécie de movimento cultural dentro do Hinduísmo, que ficou conhecido pelo nome genérico de Tantra.

A literatura da "çruti" ou revelação védica tratava essencialmente do que se deveria cantar ou falar durante a realização do ritual (sacrifício ao fogo). Com o correr do tempo, surgiram os textos no estilo dos sutras, que não mais tratavam do ritual, mas de temas filosóficos. Aqui se enquadram os sutras do Yoga. As upanishadas, mais místicas, encerraram a fase da revelação védica, abrindo caminho para uma literatura diferente, baseada na restauração de antigas lendas e histórias populares. Essa fase perdura até o momento e recebe a denominação de "memória" ou "tradição".

O Yoga surge, enquanto produção literária, no período da revelação, dentro das

Vishnu, em sua forma de peixe, primeiro dos dez avataras, traz aos homens os textos sagrados salvos de um período anterior à criação de nosso universo. São os Vedas.
Os Vedas são cantados em uma língua própria dos deuses - o ancestral do Sânscrito, ou seja, a língua Védica.

Os Vedas apresentam fórmulas mágicas que devem ser recitadas durante os rituais hinduistas.

Os Brahmanas apresentam detalhadas descrições sobre os procedimentos que devem ser adotados nesses rituais.

Os Aranyakas eram textos destinados aos brahmanes que, por força do cumprimento de seus deveres de casta, deveriam passar um período de sua vida na floresta (aranya) em estudos.

Os Sutras (e seus equivalentes mais racionais, os Karikas) já traziam conhecimentos codificados de maneira sistemática.

As Upanishadas serviam essencialmente para um mestre compartilhar, num estilo bastante emocional, as suas próprias descobertas místicas com seus alunos.

upanishadas. Em especial na Shvetashvatara upanishat surge uma descrição mais precisa do Yoga, bem como a palavra Shiva (que significa "benigno"), designando o deus Rudra, como senhor dos ventos e da respiração. Após a sistematização de Patañjali, que é esta obra que traduzimos, o Yoga é questionado por brahmanes descontentes e sofre críticas que o afastam lentamente do foco das produções literárias.

Em defesa do Yoga surge a literatura tântrica. Com ela, os homens perfeitos (os Siddhas) constroem uma nova concepção para o Yoga, que incorpora muitos temas antes mantidos em segredo por famílias de especialistas. Essa nova literatura do Yoga associa o coração, a palavra e a força ao movimento respiratório e adota o corpo como ferramenta competente para alcançar a iluminação espiritual. Entre esses sábios tântricos, uma linhagem em particular se destacou na renovação do Yoga. Essa linhagem especial foi a dos Siddhas Nathas.

Na Cachemira, os siddhas elaboram um sistema filosófico heterodoxo que ficou conhecido modernamente como Shivaísmo da Cachemira, ou escola Trika. Na região do Nepal, outros autores da linha Natha promovem uma revolução cultural na qual se destaca a figura emblemática de Goraksha Natha, que cria a doutrina dos Siddhas (Siddha Siddhanta) da qual se originará o Hatha Yoga. Isso acontece por volta do século X de nossa Era.

Ao longo de todo esse processo histórico do Yoga, a língua sânscrita foi o principal veículo de expressão de suas doutrinas.

Curiosamente também, o alfabeto utilizado pelo Sânscrito, chamado Devanagari, também encontrou seu desenvolvimento junto com a evolução da literatura tântrica. Ele surge como alfabeto Nagari na época das primeiras composições atestadas do Tantra, dentro do campo budista. Posteriormente, por volta do Século VI, se procede a uma modificação no alfabeto Nagari que produz o Devanagari, bem mais completo e preciso.

O Devanagari se integra perfeitamente às práticas mágicas e místicas do Tantra, e também à sua concepção estrutural de mundo. As letras desse alfabeto são relacionadas às forças naturais e representadas ilustrando cada uma das pétalas dos seis chacras principais, no organismo humano.

Podemos dizer que, além de produzir seus próprios resultados como prática e como doutrina, o Yoga foi também teve o papel de se tornar o principal motivo do estudo e da divulgação da língua Sânscrita em tempos modernos. Num certo sentido, essa foi a forma da doutrina mostrar gratidão à língua que lhe deu o corpo e a sustentação.

Apêndice B
Samkhya e Yoga

Podemos afirmar que são poucos os professores de Yoga que podem dizer com segurança qual a relação que une esse seu sistema filosófico com o sistema do Samkhya. Por isso julgamos oportuno acrescentar algumas informações e lançar alguma luz sobre esse ponto.

O Samkhya é um dos seis sistemas filosóficos da ortodoxia hinduísta. Juntamente com o Yoga forma um par classificado como dvaita, ou "dualista", estabelecidos sobre uma detalhada enumeração (samkhya significa "número", ou "enumeração") de princípios (tattvas) que caracterizam os vários tipos de comportamento típico da matéria organizada.

O principal formulador do Samkhya teria sido um siddha de nome Kapila (nome que significa "semelhante aos macacos"). Os siddhas são aqueles indivíduos que alcançaram a perfeição e ganharam um perfil, digamos, mitológico. É identificado com Vishnu ou com Agni, e se diz que era dotado

de extraordinários poderes adquiridos em razão de uma vida ascética e disciplinada.

O texto fundamental do Samkhya, atribuido a Ishvara Krishna, chama-se Samkhya Karika, e teria sido composto por volta do terceiro século da Era Cristã. Não se conhece textos anteriores sobre o sistema, mas se faz referência ao Samkhya desde pelo menos um milênio antes do surgimento desse texto, pois é citado explicitamente na Bhagavad Gita. Suas doutrinas são discutidas desde a época da literatura védica, o que sugere uma grande antigüidade para suas origens.

O resultado dos esforços dos teóricos do Samkhya teria sido aproveitado como base teórica por Patañjali para sistematizar algumas práticas iniciáticas muito mais antigas, que ficaram conhecidas como Yoga Darçana, ou sistema filosófico baseado na fixação (yoga) do indivíduo em si mesmo, e não mais na enumeração (samkhya) dos princípios da Natureza. A diferença entre ambos é o caráter essencialmente prático do sistema do Yoga, que depende muito mais de realização do que de entendimento.

Com o tempo, a credibilidade do Yoga cresceu na medida do sucesso obtido por seus praticantes. Hoje não existe mais um movimento ativo baseado apenas no sistema Samkhya, embora os praticantes do Yoga ainda se intitulem muitas vezes "samkhya-yoguins". Na verdade, dos seis darçanas da ortodoxia hinduista, apenas o Yoga, de Patañjali, e o tardio Vedanta, de Çankaracarya, podem ser considerados vivos ainda hoje.

Apêndice C
Asmita - a questão da "Egoidade"

Talvez a mais complexa questão levantada pelos Sutras de Patañjali seja a que trata da origem e da natureza do "eu". Percebemos uma grande confusão de conceitos na quase totalidade das traduções disponíveis, em tudo o que se refere ao caráter do que se convencionou chamar de "egoidade", ou seja, a condição conceitual da percepção de si mesmo como individualidade independente.

Acreditamos que essa confusão se deve, em parte, a uma distinção obscura entre os diversos aspectos da estrutura e dos princípios mentais, bem como à própria mistura de definições básicas na tradução de algumas palavras sânscritas que expressam os princípios e as estruturas componentes do ser humano. Por essa razão vamos enunciar alguns esclarecimentos sobre a terminologia empregada no texto (parte da qual tem sido utilizada livremente, embora de maneira inadequada, por autores de livros de esoterismo, filosofia e orientalismo, entre outros) e depois traçar umas poucas linhas sobre o surgimento e o destino futuro da "egoidade" na vida individual, segundo o sistema filosófico do Yoga.

A primeira coisa que deve ficar clara para quem quer compreender a questão da egoidade, é que o Yoga explica o que a filosofia Samkhya chamou de tattvas [princípios] como funcionalidades que se revelam na nossa estrutura corporal. Um tattva é uma abstração, e jamais deve ser confundido com qualquer entidade corporal, seja ela de que natureza for. Assim o princípio atman não tem existência substancial, seja ela densa ou sutil, mas é um tipo peculiar de funcionalidade que pode se projetar sobre alguma entidade substancial, atribuindo a essa entidade a característica de individualidade, que lhe é própria.

O Yoga atua levando em consideração os princípios que regem o funcionamento do organismo físico, psíquico e espiritual do ser humano. Mas procura identificar os órgãos ou estruturas desse organismo que são acionadas nesse processo, como citta, o antahkarana (o agente interno) e outros componentes corporais cujo funcionamento esteja vinculado às características desses princípios.

Vemos a palavra sânscrita "asmita" traduzida freqüentemente por "egoísmo", o que, a rigor, está incorreto. Asmita expressa um conceito abstrato que substantiva a condição expressa pela conjugação "eu sou" (asmi) por meio de um sufixo (ta) que traz essa característica peculiar de dar nome a conceitos abstratos de ação. O resultado é algo que lembra a idéia ocidental de apercepção, ou seja, a condição daquele que percebe a si mesmo.

Perceber a própria existência é um fenômeno que pode ser compreendido dentro de um largo espectro de variações, desde a inconsciência elemental, passando pela plena consciência intelectual ou emocional, e evoluindo progressivamente para uma perfeita inconsciência espiritual – que é a percepção de si mesmo integrado à totalidade. Esta última forma de perceber que existimos nos oferece a oportunidade de experimentar um sentimento de plena satisfação e felicidade, que os indianos batizaram com o nome de "ananda".

Bibliografia

Para esta tradução foram consultados, além de um dicionário de Sânscrito, algumas traduções dos Sutras, que me permitiram delinear, para minha própria referência, um quadro das tendências dos tradutores. Infelizmente quase todas pecam pela falta de legibilidade do resultado final. Apesar disso, cito algumas delas, a título de ilustração, em ordem decrescente de número de consultas. As que foram omitidas não pertencem à minha própria biblioteca e foram objeto apenas de consultas superficiais.

Tomei a liberdade de incluir também algumas outras obras de referência cuja leitura recomendo ao leitor.

Dicionário:

MONIER-WILLIAMS, SIR MONIER, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, 1986 (Motilal Banarsidass)

Traduções:

BABA, BANGALI, *The Yogasutra of Patañjali*, Delhi, 1982 (Motilal Banarsidass)

VIVEKANANDA, SWAMI, *Raya Yoga - Conquista de la Naturaleza Interior*, Buenos Aires, 1984 (editorial Kier)

TAIMNI, I. K., *A Ciência do Yoga*, Brasília, 1996 (Editora Teosófica)

TOLA, FERNANDO & DRAGONETTI, CARMEN, *Yogasutras de Patañjali*, Barcelona, 1972 (Barral Editores)

MEHTA, ROHIT, *Yoga a Arte da Integração*, Brasília, 1995 (Editora Teosófica)

JUDGE, WILLIAM Q., *The Aphorisms of Patanjali*, [versão disponível na Internet]

JOHNSTON, CHARLES, *Los Yogas Sutras de Patanjali*, Buenos Aires, 1977 (Editorial Kier)

BAILEY, ALICE, *The Yoga Sutras of Patanjali - Translated by the Tibetan Master Djwal Kuhl...*, [versão disponível na Internet]

CODD, CLARA M., *Introducción a la Yoga de Patanjali*, Mexico, 1975 (Editorial Orion)

Referências recomendadas:

FREIRE, MARIA HELENA DE BASTOS, *Yoga Narayana*, São Paulo, 1990 (Edições Siciliano).

VASU, SHRISH CHANDRA, *The Gheranda Samhita*, Adyar, 1933 (Theosophical Publishing House).

ESNOUL, ANNE-MARIE, *Les Strophes de Samkhya*, Paris, 1964 (Societé d´édition "Les Belles Lettres")

KHANNA, MADHU, *Yantra, the Tantric Symbol of Cosmic Unity*, London, 1979 (Thames and Hudson Ltd)

HERBERT, JEAN, *La mythologie hindoue son message*, Paris, 1980 (Éditions Albin Michel).

TOLA, FERNANDO & DRAGONETTI, CARMEN, *Filosofia y Literatura de la India*, Buenos Aires, 1983 (Editorial Kier).

TINOCO, CARLOS ALBERTO, *Introdução ao Pensamento Védico*, Manaus, 1989.

ZIMMER, HEINRICH, *Filosofias da India*, São Paulo, 1986 (Editora Palas Athena).

RENOU, LOUIS, *Hinduísmo,* Lisboa, 1980 (Editorial Verbo).

DOWSON, JOHN, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology,* London, 1979 (Routledge & Kegan Paul Ltd.).

FERREIRA, MARIO e FONSECA, CARLOS ALBERTO DA, *Introdução ao Sânscrito Clássico*, São Paulo,1978 (Universidade de São Paulo).

Agradecimentos

Este livro é dedicado à minha esposa Karin,
que adora Yoga e me deu uma razão pessoal
para realizar este trabalho da melhor
maneira possível.
Só espero que ela goste do resultado...

Nenhuma obra humana pode ser produzida sem a ajuda ou o incentivo de muitas pessoas. Nem mesmo uma simples tradução escapa a isso.

Agradeço de coração a todos os amigos e companheiros de estudos que me ajudaram a compreender melhor os ensinamentos traduzidos neste livro.

Agradeço aos meus alunos, que não sabem que eu muito mais aprendi com eles do que ensinei a eles.

Cito nominalmente Maria Helena de Bastos Freire, pela inestimável oportunidade de estar lecionando há muitos anos em seu Instituto Narayana.

O bom amigo Fernando Gramaccini, a quem pedi que escrevesse o prefácio desta edição, e que vem me auxiliando nos estudos desde 1974, quando o conheci na Sociedade Teosófica.

E aos meus pais, Carlos e Elaine, que me iniciaram no interesse pelos temas espiritualistas e filosóficos.

O Autor

Carlos Eduardo Gonzales Barbosa, nascido em julho de 1957, dedica-se ao estudo da cultura indiana desde 1972. Aprofundou-se na matéria a partir de 1979 quando entrou no curso de Sânscrito da Universidade de São Paulo. Começou a lecionar a língua em 1982 no Instituto Narayana, no Curso para Formação de Professores de Yoga, onde dá aulas regulares até hoje.
No momento desenvolve aulas de Sânscrito falado, em consonância com o movimento internacuional pela restauração dessa língua para o uso cotidiano.
Sua vida profissional passa por outras áreas, entre as quais comunicação social e informática. Está ativamente envolvido com atividades políticas e com questões ambientais.